This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

U.T.
10/6

FROM THE LIBRARY OF

Dr. J. H. HERTZ, C.H.

CHIEF RABBI

from

1913—1946

957 e. 118

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Das

Princip des Mosaismus

und dessen Verhältniß

zum Heidenthum und rabbinischen Judenthum,

dargestellt

von

Dr. David Einhorn,

Rabbiner.

הנסתרת ליהוה אלהינו והנגלת לנו ולבנינו
עד־עולם לעשות את־כל־דברי התורה הזאת.

Deut. 30, 28.

Erster Theil.

Leipzig,

Verlag von C. L. Fritzsche.

1854.

Digitized by Google

BODLEIAN
9 JUN 1949
LIBRARY

Digitized by Google

Vorwort.

Daß die jüdisch-theologische Wissenschaft trotz der schätzbaren Leistungen, welche dieselbe namentlich seit dem letzten Jahrzehent aufzuweisen hat, immer noch auf der Stufe der ersten Kindheit sich befindet und jener Reife erst entgegenharrt, welche sie zum zeugungskräftigen Gestalten auf dem Gebiete des religiösen Lebens befähigen könnte, anstatt sich von diesem in's Schlepptau nehmen zu lassen, ist eine allgemein gefühlte und beklagte Thatsache, der die Unerquicklichkeit und Zerfahrenheit unserer religiösen Zustände zum großen Theile ihre Entstehung verdanken. So lange dieselbe über die ersten Elemente eines jeden Religionssystems, über den Begriff der Sünde, der Sühne, der Heiligkeit u. s. w. noch keinerlei genügenden Aufschluß zu geben vermag und die Beantwortung desfallsiger Fragen fremden Organen überläßt, fehlt ihr nothwendigerweise jede sichere Grundlage und

Digitized by Google

kann ihr der Name Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes kaum noch zugestanden werden. Die Kritik hat sich die Aufgabe gestellt, zu zeigen, was das Judenthum nicht ist, und in dieser Hinsicht allerdings höchst beachtungswerthe Materialien geliefert; auf die Frage aber, was das Judenthum ja sei, ist sie die Antwort bis auf diese Stunde schuldig geblieben. Diese einseitige und rein negative Stellung der neueren theologischen Forschung konnte nicht verfehlen, ihren Charakter auch dem religiösen Leben mitzutheilen, das unter ihrem Einflusse freilich gar manche faulende Stoffe ausschied, aber zu keinem, die klaffende Wunde wieder schließenden Heilmittel gelangen kann und daher einen nicht geringen Theil glaubenswarmer Gemüther weit eher abstößt, als anzieht. Die Wissenschaft kann sich immerhin eine längere oder kürzere Zeit innerhalb der Sphäre der reinen Negation bewegen; allein das Leben kann sich seiner Natur nach mit der bloßen Kritik nicht begnügen: es drängt und treibt vielmehr nach einem positiven Haltpunkte und flüchtet sich in Ermangelung einer festen religiösen Stütze aus dem Aether der Verneinung, worin ihm der Athem auszugehen droht, in den Schooß entweder des gröbsten Materialismus oder der lügenhaftesten Werkheiligkeit.

In der Absicht, Einiges zur Befriedigung dieser dringenden wissenschaftlichen und zugleich praktischen Bedürfnisse beizutragen, wurde nun in besonderer Rücksicht auf den Spruch unserer Alten: לא עליך המלאכה לגמור

Digitized by Google

ולא אתה בן חורין להבטל ממנה die Ausarbeitung der gegenwärtigen Schrift unternommen, deren ersten Theil ich hiermit allen sachverständigen Freunden des Judenthums zur Prüfung vorlege und deren zweiter über weitere grundlegende Materien, wie endlich über die Erkenntnißlehre und das Gesetz selber abhandelnder Theil, falls jener als eine, nicht ganz unwillkommene Gabe begrüßt werden sollte, in möglichster Bälde nachfolgen wird. Zum Voraus für jede eingehende und belehrende Beurtheilung meiner Ansicht von innigem Danke erfüllt, bin ich zugleich fest entschlossen, hämischen Gegenbemerkungen, welche blos die Leidenschaft dictirt und deren Beachtung der Sache der Wahrheit in der Regel eher schadet, als Nutzen bringt, Stillschweigen entgegenzusetzen; denn wo die Tendenz sich kundgiebt, religiöse Kämpfe nach den Regeln des Faustrechtes zu entscheiden, wo geistige und moralische Impotenz die abweichende Meinung durch Verleumdungen und Denunciationen aus dem Felde zu schlagen trachtet, wo gar jene erbärmliche Selbstsucht das Wort führt, welche das Judenthum als Pfründe betrachtet und von der sacramentalen Kraft des rabbinischen Amtsrockes — der neumodischen בגדי כהונה — die Sühne eigener und fremder Sünden, wie die Gültigkeit religiöser Functionen abhängig macht, da genügt dem Angefochtenen das Bewußtsein eines reinen Strebens, dessen momentane Niederlage auch nicht im Entferntesten die heilige Ueberzeugung — Israels unveräußerliches Erbe —

Digitized by Google

zu schmälern vermag, daß die Wahrheit zuletzt aus allen Kämpfen und Verfolgungen sieggekrönt hervorgehen wird, jenem Biederweibe gleichend, das, mit Kraft und Würde angethan, lächelnd und frohen Muthes dem Ende entgegensieht (Prov. 31, 25)!

Pesth, den 19. Mai 1853.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Erſtes Kapitel. Was iſt Judenthum? Ein alter Streit der Synagoge im cauſalen Zuſammenhange mit dem neuern über das Ceremonialgeſetz. Kritik der Mendelsſohn'ſchen Theorie. Princip des Moſaismus. Verſöhnung zwiſchen Idealismus und Naturalismus 1

Zweites Kapitel. Gott und Welt. Einſeitige Richtung der heidniſchen Syſteme. Pantheismus. Spiritualismus. Zwieſpalt zwiſchen Geiſt und Materie als Folge der Lehre von der Selbſtentäußerung Gottes. Bedeutung des Jehovah-Elohim. Innere Begründung der Verſchiedenheiten zwiſchen dem Jehoviſten und Elohiſten 14

Drittes Kapitel. Gott und Menſch. Die Sonne das männliche, der Mond das weibliche Princip. Unterſchied zwiſchen Schöpfung und Bildung. Waſſer und Erde als zwei Urelemente. Die Finſterniß eine bloße Negation. Licht das Medium aller Bildungen. Der menſchliche Geiſt nicht durch, ſondern ſogar aus Gott geboren. Der Menſchenleib ein Abbild des Weltganzen (Mikrokosmos). Differenz zwiſchen dem Elohiſten und Jehoviſten in Betreff des Menſchen. Sabbathbegriff. Das Verbot des Feueranzündens am Sabbath. Der Sabbath der beiden Decaloge. Innere Begründung der Verſchiedenheit zwiſchen dem Elohiſten und Jehoviſten in Hinſicht des Wunderglaubens und der Engelserſcheinungen. Etymologiſche Erklärung von אדם, אדמה und ארץ. 22

Viertes Kapitel. Leib und Geiſt. Die moſaiſche Totalität. Achtung des zeitlichen Lebens. Feſtſtellung des Begriffes von Nephesch. Das Herz als Centralpunkt aller animaliſchen und geiſtigen Kräfte. Die dualiſtiſche Anſchauung des Heidenthums und rabbiniſchen Judenthums. Anſicht des griechiſchen und ägyptiſchen Alterthums über die höheren Functionen des Herzens. Der Tod nach der indiſchen, perſiſchen und jüdiſch-gnoſtiſchen Lehre. Das Princip der moſaiſchen Reinigungsgeſetze. Nachweis der Unhaltbarkeit der von Bähr desfalls aufgeſtellten Theorie. Der Geiſt und die Seele. Jener das männliche, dieſe das weibliche Princip. Der ſymboliſche Gedanke der Urim und Thumim 32

Fünftes Kapitel. Weſen und Urſprung des moraliſchen Uebels und deſſen Verhältniß zum natürlichen Uebel. Contraſt zwiſchen dem heidniſchen und dem moſaiſchen Princip des Böſen. Der Gegenſatz zwiſchen dem abſoluten Sein und der Welt, dann

Digitized by Google

zwischen dem individuellen und dem allgemeinen Leben auf heidnischem Standpunkte. Der Mosaismus kennt keine an sich unreine ἐπιθυμία. Das Gebot: du sollst nicht gelüsten. Der verschiedene Ursprung des moralischen und natürlichen Uebels. Nachweis und Kritik der rabbinischen Ansicht über deren gegenseitiges Verhältniß. Die menschliche Unfähigkeit zu störenden Eingriffen in die Naturordnung. Ueber die Zulassung der Sünde. Die Fortpflanzung der schädlichen Folgen der Sünde auf die Nachkommen. Die rabbinische Ansicht über die Zulässigkeit der Anwendung von Heilmitteln. Der biblische Satan. Der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen 40

Sechstes Kapitel. Sühne und Opfer. I. Wesen und Begriff der biblischen Sühne. Unhaltbarkeit der symbolisch-sacramentalen Opfertheorie. Der Priester handelt im Auftrag der Gemeinde. Symbolische Bedeutung des Fastens am Versöhnungstage. Das rabbinische Princip der Sühne. Die junge Kuh. Der Asasel 66

II. Behandlung des Blutes beim Sündenopfer. Die verschiedenen Manipulationen mit dem Blute. Die antimosaische Opferpraxis der Rabbinen 82

III. Wesen des Schuldopfers und dessen Verhältniß zum Sündenopfer. Rabbinische Ansicht über Sühne der Todten. Unterschied zwischen Schuld und Sünde. Etymologische Erklärung des Wortes כפרה. Die Schätzung des Ascham 89

IV. Das Friedensopfer. Verschiedene Classen desselben. Das Princip dieses Opfers. Rabbinische Auffassung des Dankopfers. Bedeutung der geweihten Brode. Kritik der Ansicht Bähr's, daß der Dank gegen Gott von selbst auch Sündenbekenntniß sei 108

V. Das Ganzopfer. Factoren desselben. Auflösung als eigentliches Princip des Opfers. Dessen Eigenthümlichkeit, für Andere und selbst zum Heile Verstorbener dargebracht zu werden. Die Stellung des Ganzopfers in Verbindung mit anderen Opfern. Der Name „Ganzopferaltar." Der hebräische Begriff von „Beten." 118

VI. Das Speiseopfer und dessen Verhältniß zu den übrigen Opfern. Die selbstständige und begleitende Minchah. Falsche Auffassung der Letzteren von Seiten der Rabbinen. Oel und Weihrauch. Das vegetabilische Sünden-, Friedens- und Ganzopfer. Die Minchah des Hohenpriesters. Die des verdächtigen Weibes. Ueber die Ergreifung eines heiligen Gegenstandes bei der Eidesleistung. Ueber die Auffassung der jüdischen Ehe als eines Symbols der Verbindung zwischen Gott und Israel. Unhaltbarkeit der Ansicht Bähr's: der Wohlgeruch des Räucherwerkes symbolisire die Ausbreitung des göttlichen Namens. Grund der Ausschließung des Sündenopfers aus dem sabbathlichen Cultus. 128

Digitized by Google

Berichtigungen.

Bei der weiten Entfernung des Verfassers vom Druckorte haben sich in vorliegender Schrift bedauerlicher Weise folgende zum Theil sinnentstellende Druckfehler eingeschlichen, welche Letztere mit gesperrter Schrift hervorgehoben sind:

Seite	11	Note	Zeile	1 l. Sanhedrin.
„	19	Zeile	13	v. o. l. יחיד.
„	29	„	1	v. u. l. ihrer statt seiner.
„	30	„	2	v. o. nach „zukünftigen" füge hinzu denkt.
„	35	„	2	v. u. nach „stempeln" fehlt ein Komma.
„	—	Note	Zeile	7 l. למעלה st. ללעלה.
„	36	Zeile	5	v. u. l. Leiben st. Leibe.
„	45	„	9	v. u. l. selbst ein st. selbst als ein.
„	52	„	19	v. o. l. פטור st. פטול, ferner דהוי st. רהוי.
„	55	„	5	v. o. l. בנים st. במים.
„	59	„	7	v. u. l. und einer st. und der.
„	64	„	6	v. u. ist nach „Fähigkeit" das Komma zu streichen.
„	69	„	17	v. o. nach „Speiseopfer" füge hinzu: aber.
„	—	„	18	v. o. nach „ferner" füge hinzu: die Anordnungen.
„	—	„	24	v. o. l. mosaischen Opfers st. moralischen Opfers.
„	75	„	2	v. u. l. Willkühr st. Willkür.
„	76	„	6	v. o. l. zu nennen st. genannt wird.
„	81	„	5	v. u. l. ומתכפר st. ומתחפר.
„	87	„	3	v. o. l. das Blut st. des Blutes.
„	90	„	21	v. o. l. rabbinische st. biblische.
„	93	„	6	v. o. l. sonst äußerst st. äußerst sonst.
„	—	Note	Z.	2. l. Mischneh st. Mischnah.
„	95	Zeile	5	v. u. l. Sündenopfer st. Ganzopfer.
„	104	„	1	v. u. l. einer st. eine.
„	112	„	18	v. o. l. erscheinen st. bestimmt sind.
„	—	„	25	v. o. fehlt nach „Unfähigkeit" ein Komma.
„	113	„	9	v. o. l. seines Amtes st. eines Amtes.
„	—	„	10	v. o. nach „Augen" füge hinzu: des Volkes.
„	125	„	19	v. o. ist nach „Gebetes" das Komma zu streichen.
„	146	Note	Z.	5 l. Lechem Mischneh st. Mischnah.
„	152	Zeile	15	v. o. l. S. 26 st. S. 16.
„	156	„	13	v. o. l. die hohe st. der hohen.
„	157	„	10	v. o. l. unglücklich st. unglüchlich.
„	162	„	5	v. o. l. fallen" st. fallen.
„	169	„	8	v. u. fehlt nach „ובה" ein Komma.
„	171	„	3	v. o. l. bildet st. bilden.
„	174	„	22	v. o. l. Horapollo st. Horazallo.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Was ist Judenthum?

Jener uralte Streit der Synagoge über die Ergründbarkeit des göttlichen Wortes*) steht, genau betrachtet, zu dem neuern über die ewige Verbindlichkeit des Ceremonial-Gesetzes in einem causalen Zusammenhange. Wird nämlich dem in der Schrift geoffenbarten Gottesgesetze im Gegensatze zu dem in der Natur waltenden die Fähigkeit zugeschrieben, vom menschlichen Geiste in seinen letzten Gründen erforscht zu werden, so muß das erste und unausbleibliche Resultat solcher Forschung, die Scheidung zwischen Wesen und Form, zwischen einem aus dem Verhältnisse des Menschen zu Gott unmittelbar fließenden und darum unwandelbaren Sittengesetze und einem solchen, das als Erinnerungs- und Erweckungszeichen diesem Sittengesetze blos zum Medium dient, sonach vermöge seiner innersten Natur in den Kreis der wandelbaren Dinge fällt und die von der Geschichte thatsächlich an ihm vollzogene Umgestaltung als eine natürliche Nothwendigkeit erscheinen läßt, nicht nur auf Berechtigung an sich, sondern auch auf praktische Geltung Anspruch machen können. Ist dagegen das Gesetz, welches das menschliche Thun und Lassen regelt, ein unergründliches Geheimniß, wie das der Natur, wie Weltschöpfung und Schicksal, und beruht die Pflicht zu seiner Uebung einfach

*) Vgl. Kiduschin 68 b u. a. O.

Digitized by Google

auf der Pflicht des Gehorsams gegen Gott, dem wir allerdings — **wenn und wo er dies auch immer fordert** — **blind** gehorchen müssen, so wird jene Scheidung zwischen Wesen und Form auf religiösem Gebiete mit vollem Rechte als eine völlig unhaltbare verworfen, so besitzt innerhalb der geoffenbarten Gotteslehre jedes Jota den Charakter des **Wesentlichen** und **Fundamentalen**, und kann — obgleich man stets das Gegentheil voraussetzt — aus der großen geschichtlichen Thatsache der Tempelzerstörung und der dadurch von **Gott selbst bewirkten religiösen Umwälzung** die **menschliche** Berechtigung zur religionsgesetzlichen Umgestaltung ebensowenig hergeleitet werden, als der Mensch aus freiem Willen die von Gott veranstalteten Verheerungen blinder Naturelemente nachzuahmen befugt ist. Auf diesem Standpunkte sind Welt und Thora zwei einander parallel laufende äußerliche Producte des göttlichen Willens, die beide, inwiefern Letztere nicht ausdrücklich eine Ausnahme gestattet, keinen Eingriff von Menschenhand dulden, und obgleich die Rabbinen, von der Macht des Lebens gedrängt, sehr bedeutende Abänderungen des biblischen Gesetzes sich erlaubten, so hielten sie dennoch im Großen und Ganzen an diesem Grundsatze fest und suchten bekanntlich selbst ihre, für uns ohnehin nicht maßgebenden Abweichungen in den biblischen Buchstaben hineinzulesen. (1) Ja, der Gegensatz in den Consequenzen beider Ansichten erstreckt sich noch viel weiter. Kann das Gesetz nicht ergründet werden, so gilt begreiflicherweise schon jede **vernünftige** Motivirung einzelner Bestimmungen desselben als Entweihung und irreleitende Anmaßung und lehren die Rabbinen mit vollem Rechte, daß man demjenigen Schweigen gebieten müßte, welcher im Gebete die Worte: „Deine Barmherzigkeit, o Herr, umschließt selbst das Vogelnest" ausspricht, weil **die göttlichen Befehle als Machtsprüche, nicht aber als Ausflüsse der Barmherzigkeit zu betrachten seien** (Berachoth 33b). Kann dagegen das göttliche Wort ja ergründet werden, so muß nothwendigerweise die gebotene Forschung in demselben gerade

Digitized by Google

diese Ergründung, in welcher dann ohne allen Zweifel ein, der Uebung unerkannter Gebote fehlendes Moment der Veredlung liegt, zu ihrem Hauptziele machen, ja die Erkenntniß den eigentlichen Werth der That bedingen.

Es wurde schon vielfach über das Unsichere und Fragmentarische der Reformbestrebungen auf dem Gebiete des Judenthums Klage geführt, über den Mangel an einer festen und sichern Grundlage, die den zerrissenen, heimathlos gewordenen Gemüthern durch die Entfaltung organischer Gestaltungen einen Halt gewähren und Vertrauen einflößen könnte, und in der That wird diese nur zu gerechte und begründete Klage in so lange nicht beseitigt werden, als man fortfährt, bei den betreffenden Bestrebungen die Scheidung zwischen Wesen und Form als ein sich von selbst verstehendes Axiom hinzustellen und hiemit eine petitio principii zum Ausgangspunkte zu nehmen. Man erörtert gleich von vorneherein die Frage, ob das mosaische Symbol, das mosaische Ceremonialgesetz auf ewige Geltung Anspruch machen dürfe, ohne irgendwie im Gegensatze zu der rabbinischen Ansicht nachgewiesen zu haben, daß innerhalb des mosaischen Gesetzes überhaupt ein Symbol, ein Ceremonialgesetz vorhanden sei und nicht vielmehr Alles zum Wesen und Kern desselben gehöre. Einen solchen Nachweis kann aber keineswegs die Geschichte, sondern lediglich die Natur des Mosaismus selber liefern, die bejahende Entscheidung der obenan stehenden Frage, ob sich das mosaische Gesetz ja oder nicht ergründen lasse. Wie ist aber eine solche Entscheidung zu erlangen? Einzig und allein durch die thatsächliche Ergründung des mosaischen Gesetzes! Erst dann, wenn sämmtliche biblische Anschauungen, Lehren, Verordnungen und Institutionen auf ein und dasselbe Princip zurückgeführt und als dessen nothwendige Emanationen erkannt werden, ist die Bestimmung des Judenthums, eine Religion der Erkenntniß, ein Gegenstand der Wissenschaft zu sein, über allen und jeden Zweifel erhoben. Freilich spricht sich die Schrift an verschiedenen Stellen

Digitized by Google

über das Gottesgesetz in einer Weise aus, die dessen Beruf und Fähigkeit, in seinen tiefsten Grundlagen erforscht zu werden, klar andeutet*); allein bloße Worte gewähren nirgends eine sichere Bürgschaft; auf Worte kann im Nothfalle auch die gegnerische Meinung sich berufen; der Geist muß entscheiden, das Gesetz selber sein Verhältniß zur menschlichen Vernunft in's Klare setzen. Ein eclatantes Beispiel mag für viele dienen. Die Anschauung über die Wiederherstellung des mosaischen Opfercultus bildet unstreitig den Angelpunkt der gegenwärtigen religiösen Bewegung, und die Aussprache für Abstellung der Opfergebete darf als die bedeutsamste That der deutschen Rabbinerversammlung betrachtet werden. Und dennoch beruhet diese Aussprache, die den symbolischen Charakter des Opfercultus voraussetzt, offenbar auf schwachen Füßen, so lange die jüdisch-theologische Wissenschaft das Princip des mosaischen Opfers kaum noch in den Kreis der Discussion gezogen, geschweige denn jene Voraussetzung, die vom rabbinischen Judenthume und einer gerade auf diesem Gebiete für eine sehr bedeutende Autorität geltenden christlich-theologischen Stimme negirt wird, außer Zweifel gesetzt hätte.

An gleicher Unsicherheit leidet auch die von Mendelssohn in seinem „Jerusalem" über das Judenthum aufgestellte Theorie mit ihren Voraussetzungen und Folgerungen, deren vorläufig theilweise Beleuchtung hier um so weniger umgangen werden darf, als mit derselben die neue religiöse Aera ihren Anfang nahm. M. erwarb sich unstreitig um das jüdisch-religiöse Leben schon dadurch unsterbliche Verdienste, daß er zuerst, obgleich von äußeren Umständen getrieben, den Charakter des Judenthums gegenüber von anderen Religionen zu bestimmen suchte und damit geistesgewaltig den ersten Schritt über die Stufe der religiösen Unmittelbarkeit hinaus that. Die spanische Schule, deren Erzeugnisse ihn großgezogen, hat allerdings keinen geringen Antheil an dieser Riesenthat; allein jene sah im Judenthume

*) Deut. 4, 6. 29, 28. 30, 11. 12.

Digitized by Google

gleichwohl nicht ein Glied in der Kette religiöser Bekenntnisse, sondern — wie der Talmud — die Religion, und konnte demnach blos das Verhältniß zwischen Philosophie und Offenbarungsglauben, nimmer aber das unterscheidende Merkmal des Judenthums als einer besondern Glaubensform zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen; sie stand noch, obgleich in den Schriften des Maimonides, R. Jehuda Halevi u. A. nicht selten Anläufe zur Durchbrechung der Sphäre religiöser Unmittelbarkeit genommen werden, im Ganzen dennoch innerhalb jener Anschauung, wo die Ergebnisse der menschlichen Denkkraft — welch' einen großen Raum man dieser zur freien Bewegung auf religiösem Gebiete auch einräumen mag — dennoch das Gemüthsleben in seiner Tiefe noch kaum berühren, sondern höchstens als profane Wahrheiten in Bezug auf heilige Objecte gelten und daher völlig außer Stande sind, sich dem religiösen Organismus zu assimiliren. M. dagegen vergleicht das Judenthum mit andern Glaubensformen, sucht dasselbe in seiner Eigenthümlichkeit mit wissenschaftlicher Schärfe darzustellen, und damit allein war schon der Zauber der Unmittelbarkeit für immer gelöst und der mächtigste Impuls zur Umwälzung des ganzen jüdisch-religiösen Denkens und Empfindens gegeben.

Weniger glücklich war jedoch M. mit der Lösung der gestellten Aufgabe. Er erkennt im Judenthume keine geoffenbarte Religion, keine geoffenbarte Lehre, sondern eine von Gott als Oberhaupt des israelitischen Staates geoffenbarte Gesetzgebung, welche die religiösen Vernunftwahrheiten für Israel und alle übrigen Menschen vergegenwärtigen soll. Die religiösen Wahrheiten — so wird diese Ansicht begründet — werden von der Schrift überall vorausgesetzt; zu ihrer, für die gesammte Menschheit bestimmten Erkenntniß gelangt man lediglich auf dem Wege vernünftiger Forschung und ist eine übernatürliche Offenbarung weder erforderlich noch tauglich (S. 31. 48. 112.). Die heiligen Urkunden gebieten nirgends zu glauben, sondern ausschließlich: zu thun oder zu lassen (S. 54), wohl aber bezwecken

Digitized by Google

diese, blos für die jüdische Nation bestimmten Gebote des Thuns und Lassens die stete Hinweisung auf jene Wahrheiten, welche Israel vermöge seiner priesterlichen Bestimmung allen Nationen predigen und lehren soll (S. 114). Gott hat sich auf Sinai nicht als Schöpfer der Welt, sondern als Erlöser aus Aegypten und somit in der Eigenschaft eines Königs der israelitischen Nation geoffenbart. Dadurch erhielt die ganze Gesetzgebung jenen politischen Charakter, der Uebertretungen des Gesetzes als störende Eingriffe in die staatliche Ordnung, in die Rechte der Gesellschaft, erscheinen läßt und die gesammte, auf religiösem Gebiete unstatthafte mosaische Strafordnung ermöglicht, dagegen in der Stunde der Auflösung des jüdischen Staates mit dieser Strafordnung zugleich schwinden mußte (S. 121. 122).

Nach diesem, schon von Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractate vielfach vorbereiteten Systeme würde das Judenthum zwar den religiösen Gedanken zum Ausgangs- und Zielpunkte haben, gleichwohl aber an sich nicht Religion, sondern eben nur Anstalt der Erziehung zur Religion sein, inwiefern nämlich unter dieser nicht irgend eine äußere Manifestation — gleichviel ob Sitten- oder Ceremonialgesetz, die M. werkwürdigerweise gar nicht von einander unterscheidet, — sondern der Glaube, die Lehrmeinung verstanden wird. M. wollte für den von ihm beabsichtigten Endzweck zu viel beweisen und ließ sich dadurch zu Behauptungen hinreißen, die, obgleich oft genug nachgesprochen, aller Begründung entbehren und zu den absurdesten Consequenzen führen. Er wollte die Verträglichkeit des Mosaismus mit der Gewissensfreiheit trotz des von jenem geübten Strafzwanges darthun, und dazu genügte es vollkommen, das politische Gepräge der mosaischen Religionsverfassung nachzuweisen, und dasselbe als Wurzel und Bedingung des biblischen Strafrechtes hinzustellen. Die Gewissensfreiheit, ein Axiom der menschlichen Vernunft, verwirft jeden, von Menschen herrührenden Zwang in Betreff alles dessen, was ausschließlich auf das Verhältniß zwischen Gott und Menschen sich bezieht, indem — um bei der

Digitized by Google

Mendelssohn'schen Theorie stehen zu bleiben — die Berechtigung zur Einschränkung der menschlichen Willensfreiheit nur auf vertragsmäßiger Verzichtleistung beruhen kann, eine solche Verzichtleistung aber in religiöser Hinsicht als Unding erscheint, weil Vorstellungen, Gesinnungen unabtretbar sind, und religiöse Handlungen zum leeren Spiele herabsinken, wenn sie nicht aus freiem Antriebe fließen (S. 63). Nicht so der Staat; er muß nöthigenfalls mit der bloßen Handlung, mit dem äußerlichen Werke sich begnügen; er kann dem einzelnen Bürger wohl das Recht lassen, über die Gesetze zu urtheilen, nicht aber das weitere Recht, nach diesem Urtheile zu handeln; denn hierauf hat derselbe als Mitglied der staatlichen Gesellschaft, deren Bestand mit einer solchen Freiheit sich durchaus nicht verträgt, verzichten müssen (S. 27). Fallen nun aber in der mosaischen Verfassung erwiesenermaßen Staat und Religion zusammen, so konnten und mußten selbst bei vollkommener Verwerfung einer gewaltsamen Bevormundung der Gewissen verschiedene Handlungen, oder richtiger äußere Thaten, wegen ihrer größern oder geringern Staatsgefährlichkeit bestraft werden. Bei dem Allen war es durchaus nicht nothwendig, dem Judenthume den ihm vorzugsweise zukommenden Charakter einer geoffenbarten Religion abzusprechen; allein Mendelssohn, dem begeisterten Kämpfer für religiöse Freiheit, schien es nicht genug, die göttliche Autorität der Schrift mit der Lehre der Gewissensfreiheit versöhnt zu haben. Erstere sollte sogar ein Herold der letztern werden. Das von ihm entfaltete Banner sollte auf biblischem Grund und Boden nicht blos Duldung, sondern eine Heimath, ein Palladium finden, und dieses kühne Unternehmen ließ ihn weit über das Ziel hinausschießen, ohne zu bedenken, ob das Judenthum darüber nicht in die Luft fliegen, oder — wenn man lieber will — in der Luft schweben werde. „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes“ — so beginnt die betreffende Beweisführung S. 54 — „lautet kein einziges: du sollst glauben oder nicht glauben; sondern alle heißen: du sollst thun oder

Digitized by Google

nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen. Alle Befehle des göttlichen Willens sind an den Willen, an die Thatkraft des Menschen gerichtet..... Wo von ewigen Wahrheiten die Rede ist, heißt es nicht: glaube, sondern erkenne und wisse..... Erkenne also und nimm dir zu Sinne, daß der Herr allein Gott sei..... Nirgends wird gesagt: glaube Israel, so wirst du gesegnet sein; zweifle nicht Israel — oder diese und jene Strafe wird dich verfolgen. Gebot und Verbot, Belohnung und Strafe sind nur für Handlungen, für Thun und Lassen, die in des Menschen Willkür stehen... Glaube und Zweifel, Beifall und Widerspruch dagegen richten sich nicht nach unserem Begehrungsvermögen... sondern nach unserer Erkenntniß von Wahrheit und Unwahrheit." Aber welche Bestrafungen — fragen wir — sollte denn die Bibel auf Unglauben setzen? Etwa die des menschlichen Richters? So lange der Unglaube innerhalb seiner Geburtsstätte, der Gedankenwelt, verharrt, bleibt sein Gebiet dem menschlichen Richter unzugänglich. Von dem Augenblicke an aber, wo er diese Grenze überschreitet und, gleichviel ob durch Wort oder That, nach Außen hin sich manifestirt, wird er auf dem Standpunkte der mosaischen Verfassung eine, für das Staatsleben keineswegs indifferente That, deren Bestrafung oder Nichtbestrafung durch Richterhand ebensowenig irgend Etwas gegen oder für die Gewissensfreiheit bezeugt, als die strafrechtlichen Bestimmungen in Hinsicht auf andere Gesetzesübertretungen, wornach z. B. der Versuch, Andere zum Abfall von Gott zu bewegen, Tödtung nachzieht, während mindestens sämmtliche Unterlassungssünden keine gerichtliche Züchtigung zulassen. Mendelssohn mußte daher alles Gewicht darauf legen, daß die Bibel den Unglauben nicht einmal mit providentieller Strafe bedroht und ebensowenig zum Glauben durch Verheißung providentieller Belohnung ermuntert — und hier stehen wir am Knotenpunkte aller unhaltbaren Bestandtheile des betreffenden Systems. Der Grundsatz

Digitized by Google

der Unstatthaftigkeit einer jeden Gewissensbevormundung durch Menschen, die auf der Unmöglichkeit beruht, sich von einem Andern durch blos äußerliche, mechanische und mit unserm Denken und Empfinden in keinem innern Zusammenhange stehende Mittel zu Ueberzeugungen zwingen zu lassen, verwandelt sich mit einem Male in den Grundsatz einer, jede Verdienstlichkeit und Verantwortlichkeit ausschließenden Nothgedrungenheit zum Glauben und Nichtglauben, wornach der religiösen Ueberzeugung die Fähigkeit abgesprochen wird, der Wirksamkeit des menschlichen Willens irgend einen Einfluß auf sich zu gestatten und ein Gegenstand selbst der göttlichen Belohnung und Bestrafung zu werden. Ist denn aber die Einwirkung des Willens auf die Aneignung religiöser Wahrheiten in der That eine absolute Unmöglichkeit? Allerdings kann das Begehrungsvermögen die unüberwindliche Zähigkeit logischer Schlüsse, die zwingende Macht der menschlichen Denkkraft nicht im Mindesten ändern, und habe ich z. B. einmal die Ueberzeugung gewonnen, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleichen, so ist weder eine irdische noch himmlische Macht im Stande, dieselbe zu erschüttern. Hängt es aber darum nicht dennoch von meinem Willen ab, mir die Erkenntntß dieser Wahrheit ja oder nicht zu verschaffen, die Mittel, das heißt die Reihe von Vorstellungen, welche zu diesem Denkresultate führen, mir ja oder nicht zu erwerben und im Geiste organisch zu ordnen? Der logische Fehler, den sich Mendelssohn zu Schulden kommen läßt, liegt also auf der Hand. Er selbst erwähnt die biblische Mahnung: „erkenne und nimm es zu Herzen, daß der Herr allein Gott sei u. s. w.," übersieht aber, daß dieselbe gerade das Gegentheil von dem beweist, was sie beweisen soll. Erkenntniß an sich kann ebensowenig, als der bloße Glaube befohlen — oder was sich völlig gleich bleibt — anempfohlen werden, und wenn die Schrift dennoch ausruft: Erkenne! so beweist dies offenbar das Vorhandensein eines Mittelgliedes zwischen der Sphäre des Wollens und der des Erkennens, und heißt nichts anderes,

Digitized by Google

als: gebrauche deine vernünftigen Anlagen, dir die Mittel zur göttlichen Erkenntniß anzueignen; lenke deinen Geist auf jene Vorstellungen, die nothwendig zu der Ueberzeugung von Gottes Macht und Einheit führen, nämlich auf die wunderbaren göttlichen Werke und Fügungen*). Mendelssohn verwechselt Glauben und Erkennen in demselben Augenblicke, wo er sie einander gegenüberstellt. Gerade deshalb, weil das Judenthum die Erkenntniß seiner ewigen Wahrheiten als eine natürliche Folge vernünftigen Nachdenkens, welche der menschlichen Vernunft mit gleicher Evidenz wie jede andere ewige Wahrheit sich aufdringt, betrachtet, ist es um so weiter davon entfernt, den Einfluß des menschlichen Willens auf die Aneignung und Verwerfung dieser Wahrheiten zu negiren; gerade darum, weil ihm seine Lehrmeinungen für vernunftmäßig gelten, kann ihm die Leugnung derselben schlechterdings nicht für das Product einer zwingenden, jede Verantwortlichkeit ausschließenden Ueberzeugung, sondern umgekehrt nur für selbstverschuldeten Mangel an Erkenntniß, für Sünde im eigentlichsten Sinne des Wortes gelten, wie denn auch der Psalmist den Gedanken: „es ist kein Gott“ nur im Herzen der Frevler aufkommen läßt. Blos der blinde, das heißt unvernünftige Glaube kann nicht befohlen werden, wohl aber der vernünftige Glaube, das heißt die religiöse Erkenntniß, die einfach aus dem Gebrauche der dem Menschen zu diesem Behufe von Gott verliehenen Geistesgaben resultirt, und einen solchen Glauben gebietet die Schrift allerdings an zahllosen Stellen, welche die Aufforderung enthalten, Gott zu erkennen, zu ehrfürchten, zu lieben u. s. w. und denen gegenüber die übrigens noch sehr problematische Nichterwähnung der göttlichen Belohnung und Bestrafung in Hinsicht auf Glauben und Unglauben um so weniger geltend gemacht werden kann, als dem biblischen Zeitalter der Gedanke nur mit und in der That in voller Lebendigkeit erscheint.

*) Vergl. Maim. Jessode Hathora 1, 6. וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ד׳ אלהיך.

Digitized by Google

Das Judenthum hat freilich trotz des Maimonidischen Versuches, Glaubensartikel festzustellen, in dieser Hinsicht kein abgeschlossenes System. Dies liegt aber einerseits in der von Mendelssohn adoptirten, im Grunde aber blos talmudischen Anschauung, wornach sämmtliche israelitische Verpflichtungen einen fundamentalen Charakter an sich tragen und somit religiöse Objecte von speciell grundlegender Eigenschaft gar nicht vorhanden sind, andererseits darin, daß in einer Kirche, die weder den Genuß von Sacramenten zu verweigern hat, noch überhaupt das Recht zur Ausstoßung sich beimißt, zu einem solchen Abschlusse kein praktisches Bedürfniß drängt. Dagegen behaupten zu wollen, das Judenthum habe gar keine bestimmten Glaubenssätze und verpflichte die Mitglieder seiner Gemeinschaft nicht einmal zur Anerkennung irgend einer seiner Erkenntnißlehren, heißt dieser Gemeinschaft allen Grund und Boden, jeden geistigen Mittelpunkt entziehen, und Mendelssohn hätte seiner Sache wahrlich keinen schlechteren Dienst leisten können, als durch die Berufung auf das Zeugniß der Geschichte. Das geschichtliche Judenthum weiß so wenig von Dogmenfreiheit, daß der Talmud den Leugner der göttlichen Geoffenbartheit selbst eines einzigen Buchstaben der Thora zur Classe der bekanntlich nicht eben schonend zu behandelnden Minim zählt*) und sogar den Noachiden trotz der strengsten Erfüllung der ihnen zukommenden Verpflichtungen das ewige Leben abspricht, wenn sie diese blos für Ausflüsse der Vernunft, nicht aber einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung halten**). Was der jüdischen Religion einen Schein von Glaubensfreiheit im genannten Sinne verleiht und der mit der ganzen geschichtlichen Anschauung in schneidendem Widerspruche stehenden Behauptung Mendelssohn's eine so rasche und willige Aufnahme erwarb, das ist unstreitig die Unstatthaftigkeit der Ausschließung aus der israelitischen Gemeinschaft. Im Grunde aber beruht diese scheinbare Freiheit

*) Synhedrin 99 a.

**) Maimon. Könige 8, 11.

Digitized by Google

nur auf dem höchsten Grade der religiösen Gebundenheit, auf der Identificirung nämlich der Glaubens- und Stammesgemeinschaft, die ebensowenig ein freiwilliges Ausscheiden, als ein gewaltsames Hinausdrängen aus der jüdischen Genossenschaft zuläßt.

Durch diese Verrückung des eigentlichen Gesichtspunktes gerieth Mendelssohn auch in die auffallendsten Inconsequenzen. In Folge der Freigebung der Glaubens- und Erkenntnißlehre blieb als Schiboleth, als Band und Manifestation der jüdischen Gemeinde, nur noch die äußere That übrig, und so entstand denn die sittlich unhaltbare Sanction des Widerspruches zwischen Gesinnung und Handlung, zwischen innerem und äußerem Religionsleben, der Grundsatz: was und wie man auch immer über das Gesetz denken mag — jedenfalls bliebe man zur äußerlichen Uebung desselben verpflichtet und werde durch solchen Gehorsam den an den Israeliten gestellten Verpflichtungen vollkommen Genüge gethan (S. 128 ff.). Im Interesse seines glühenden Kampfes gegen allen Gewissenszwang nimmt Mendelssohn keinen Anstand, die religiöse That ohne entsprechende Ueberzeugung ein leeres Puppenspiel zu nennen und derselben blos in staatlicher Hinsicht einen theilweisen Werth zuzuschreiben, ja in Bezug auf die Glaubenslehre eine alle Schranken niederbrechende Freiheit zu proclamiren, welche die Gottheit selber verhindert, ihren strafenden Arm gegen den Leugner ihres Daseins zu richten — und diese so überaus kühne Theorie mit ihren kreisenden Bergen gebährt in praxi nichts weiter, als eine zu Boden getretene Ueberzeugung, einen gleich dem kriechenden Gewürme gefesselten Menschen. Hier mit einem Male sinkt die Vernunft, die keine Fessel dulden und sogar den Grundpfeiler des göttlich geoffenbarten Heiligthums bilden soll, zur unzuverlässigen, verächtlichen Vernünftelei herunter, und steigt hinwiederum die der innern Ueberzeugung widersprechende äußere That zu einer Würdigkeit empor, die auf den Erwerb des göttlichen Wohlgefallens und der ewigen Glückseligkeit einen bedingenden Einfluß ausübt. So wird

Digitized by Google

einerseits der Strom der freien Forschung auf religiösem Gebiete entfesselt und ihm dennoch andererseits wieder durch einen kategorischen Imperativ und ohne alle innere Begründung ein gewaltiger Damm entgegengestellt und die Bestimmung zur Befruchtung des Lebens abgesprochen, demnach der religiöse Zwiespalt zwischen Gesinnung und That als ein naturgemäßer, normaler Zustand angesehen und dadurch der traurigsten Selbsttäuschung und Entsittlichung — gewiß gegen den Willen des edlen Meisters — nicht geringer Vorschub geleistet.

Nach dem Allen müssen wir bei der vollsten Anerkennung, ja Bewunderung der geistigen und sittlichen Höhe, womit Mendelssohn für Gewissensfreiheit in die Schranken trat und zu diesem Behufe über die Natur der mosaischen Verfassung eine Ansicht von ungeheurer und späterhin noch zu erwähnender Tragweite entwickelte, dennoch auf das Entschiedenste gegen das Ansinnen protestiren, als ob das Judenthum im Widerspruche mit zahllosen Stellen seiner göttlichen Urkunden der Eigenschaft einer geoffenbarten Religion entbehrte und ferner eine Dogmenfreiheit besäße, in deren Folge keine, wie auch immer beschaffene religiöse Meinung den innern Zusammenhang mit demselben aufzuheben oder die religiöse Handlung ihres Werthes zu berauben vermöchte.

Daß übrigens Mendelssohn's Theorie das eigentliche Wesen des Judenthums gar nicht berührt und blos die Form desselben im Auge behält, bedarf keiner Erwähnung. Der Gegenstand unserer Aufgabe ist aber gerade die Bestimmung des Wesens der mosaischen Lehre, die Aufstellung eines Princips, das sich als die innerste Seele und Triebfeder aller Gestaltungen des Mosaismus ohne irgend eine Ausnahme bewährt. Dieses Princip heißt: **Centralisation der verschiedenen Existenzen ohne willkürliche Beeinträchtigung der Einzel-Existenz.** Das ist das Gesetz, welches alle Bildungen des Mosaismus durchdringt und hinwiederum ihm selbst als die Grundlage aller natürlichen Gestaltungen in der Körper- und Geisterwelt erscheint, die auf seinem

Digitized by Google

Standpunkte in ihrer Gesammtheit eine organische Gemeinschaft bilden, innerhalb welcher verschiedene Wesen vermöge ihrer engern Verwandtschaft wieder zu besonderen organischen Bildungen sich zusammenschließen. (2)

Beide Momente des Princips, das positive und negative, die Zurückführung nämlich verschiedener Potenzen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt und dann die Ausschließung einer jeden willkürlichen Beeinträchtigung der einzelnen Potenz, Momente, die in ihrer tiefern Erfassung sich gegenseitig bedingen, bilden in ihrer Einheit das unterscheidende Merkmal des biblischen Judenthums, den eigentlichen Gegensatz desselben zum Heidenthum und dessen Ausflüssen, welches einseitig bald das eine, bald das andere Moment zur Richtschnur nimmt und dadurch nothwendigerweise — wie wir bald sehen werden — entweder in rohen Materialismus oder krankhaften Spiritualismus ausartet. Dies Alles nachzuweisen ist der Zweck aller folgenden Erörterungen.

Zweites Kapitel.

Gott und Welt.

Die Art der Weltentstehung ist ein Problem, dessen Lösung der Vernunft von jeher als das erhabenste Ziel vorschwebt, und welches dieser den mächtigsten Impuls zur lebendigen Erfassung des Gottesgedankens verleiht. Nach allen Seiten hin gewahrt dieselbe eine endlose Menge von theils mehr oder weniger verwandten, theils feindlich einander gegenüberstehenden Kräften und Wesen — wo ist nun ihr ewiger Mittelpunkt, ihr unerschöpflicher Nahrungsquell zu finden? Das Heidenthum hat für diese Frage zwar zahllose Antworten,

Digitized by Google

die aber im eigentlichen Verstande blos in zwei Grundanschauungen zerfallen; nämlich in Pantheismus (Naturalismus) und Idealismus. Der Pantheismus kennt kein Vor- und Ueberweltliches, keinen Schöpfer, Gott und Natur sind ihm zusammenfallende, sich völlig einander deckende und ausfüllende Begriffe, das Bewegungs- und Lebensprincip — eine dem Naturgotte innewohnende blinde Seele. In dieser Centralisation findet aber das Individuum keinen Schutz, keine Heilighaltung seines Daseins. Man sieht vor lauter Wald keine Bäume, vor lauter Gottheit kein Göttliches mehr. Nur blinde Willkür schaltet und waltet, und es giebt keine andere Wahl, als entweder zu zermalmen oder zermalmt zu werden. Selbsterhaltung und Gewaltherrschaft sind ein und dasselbe. Die Einzel-Existenz kann nur über der andern, nicht aber neben dieser sich behaupten; sie strebt daher nothgedrungen, Alles zu unterjochen, zum Gotte erhoben zu werden, und so löst sich denn zuletzt die Thätigkeit des Organismus in einen Kampf Aller gegen Alle, der göttliche Riesenleib in zahllose Götterschaaren auf. Der Idealismus sucht dagegen das göttliche Wesen als ein vor- und überweltliches, an sich aber aller Realität entbehrendes und darum auch das Nichtsein genanntes*) absolutes Sein zu erfassen, welches, um eben Realität zu gewinnen, aus sich heraustreten, seiner selbst sich entäußern mußte, und in Folge dieser Selbstentäußerung die Welt hervorrief. Hier ist allerdings Lenkung, Unterordnung der geschaffenen Wesen, aber keine Centralisation; denn die Materie ist eine unreine, von Gott abgefallene und blos der Geist seiner Natur nach ein Gottverwandtes. Gott ist mit seinem eigenen Werke zerfallen, und die Welt theilt sich in zwei Hälften, das Urprincip in zwei Principien des Guten und Bösen, in Geist und Materie. Die ewige Gottheit, gleichviel ob die persische „Zeit ohne Grenzen“ oder die ägyptische „Athor“ muß ihren zwiespältigen Kindern Ormuzd und Ahriman,

*) Vergl. Creuzer Symb. I. 531.

Digitized by Google

Osiris und Typhon den Platz einräumen*). In seinen weiteren Consequenzen zerlegt dieses spiritualistische Spaltungssystem in der griechischen Philosophie jedes einzelne Ding in verschiedene Begriffe als eben so viele selbstständige Wesen (in Stoff, Form und Negation anderer Formen), bis seine Richtung endlich in der neuern Philosophie ihren Gipfelpunkt erreicht, welche die Lösung des Gegensatzes zwischen dem absoluten und realen Sein durch die Erhebung des menschlichen Ich's oder Begriffes zu Gott, womit der Welt selber alle Realität abgesprochen wird, zu bewerkstelligen sucht. In welcher erhabenen Einfachheit erscheint dagegen die mosaische Theo- und Kosmologie! Diese stellt Gott als die höchste Realität und Persönlichkeit hin, ein einziges und ewiges Wesen (nicht ein gleichsam unter der Hand zerfließendes Abstractum), das aus freiem Willen Himmel und Erde mit allem darin Lebenden und Webenden geschaffen und als gut erkannte. Hier ist vollkommene Versöhnung zwischen Idealismus und Naturalismus, die Schöpfung weder ein Gespaltenes, eine Emanation oder Selbstentäußerung Gottes, noch ein Sein Gottes, sondern eine freie That Gottes und nach allen Theilen ein Sein in Gott, dieser aber das Seiende im eigentlichen Sinne des Wortes, יְהוָה, das Wesen aller Wesen, Letztere in ihrer Gesammtheit umschlingend und leitend, ohne an sie gebunden, von ihnen abhängig zu sein. Licht und Finsterniß, Gutes und — natürlich — Böses, befruchtender Thau und verheerender Sturm, Seraph und Insect — Alles erscheint als das Werk des Einen, der, obgleich unsichtbar und gestaltlos, allgegenwärtig ist im Himmel, wie auf Erden**) und mit seinem Vaterauge jedes seiner zahllosen Geschöpfe hütet und bewacht***). Er

*) Dem Typhon schreiben die Aegypter alle bösen Einflüsse in physischer und ethischer Beziehung zu (vergl. Creuzer Symb. I. 199. II. 71).

**) Deuter. 4, 39. 32, 39. Jes. 45, 7.

***) Jes. 40, 26.

Digitized by Google

ist zugleich Urgrund und Mittelpunkt seiner Werke, und nicht die Erscheinung der Welt, sondern die des Bösen in derselben beruht auf der Trüglichkeit unserer Vorstellungen. Wie verschieden auch die Einzelwesen an Rang, Natur, Fähigkeit und Schicksal sein mögen — sie stehen alle unter derselben Obhut und sind Gebilde derselben Allmacht, aus deren Hand sie gut und rein hervorgegangen. Das ist wahrhafte Centralisation des Ganzen zugleich mit vollster Berechtigung der Einzel-Existenz selbst der niedrigsten Daseinssphäre. Realität an und für sich selbst, d. h. in voller Unabhängigkeit von der Schöpfung, ja Realität κατ' ἐξοχήν als Persönlichkeit und zugleich Inbegriff alles Daseins, diese beiden Attribute in ihrer Gemeinschaft sind die charakteristischen Momente des mosaischen Gottes, welche die zwei biblischen Hauptnamen Gottes bezeichnen. יהוה, das Seiende an sich, spricht jene Realität aus, vermöge welcher der biblische Gott weder wie der idealistische des Parsismus und Buddhaismus*) in ein luftiges Gebilde sich auflöst, noch wie der pantheistische mit der Natur zusammenfällt, sondern als Sein des Seins, als persönliches, vor- und nachweltliches Wesen**) erscheint; אלהים, Allheit der Mächte, bedeutet die göttliche Inbegrifflichkeit in Bezug auf alle Wesen, vermöge welcher nichts ohne oder außer Gott sein kann, keinem andern Wesen Realität und Persönlichkeit im absoluten Sinne, das heißt Göttlichkeit zukommt oder überhaupt ein außerhalb Gottes befindliches Dasein, welches ihm entfremdet, von ihm mittelbar oder auch nur unmittelbar nicht gewollt wäre; sonach eine Inbegrifflichkeit, die weder das Vorhandensein eines ewigen unerschaffenen Wesens, eines ewigen Urstoffes u. s. w. neben Gott zuläßt, noch die Annahme duldet, daß Gott die Schöpfung durch einen Act der Selbstentäußerung außer sich, das heißt in Widerspruch mit sich selbst gesetzt oder — wie die meisten alten Götterssysteme und selbst Plato (3) lehren —

*) Vergl. Creuzer Symb. I. 558. 564.

**) Jes. 41, 4.

Digitized by Google

aus seiner ursprünglichen Einheit heraus verschiedene andere Götter erzeugte und diesen die Erzeugung der Schöpfung überließ. Der Gott, welcher die Realität und Persönlichkeit selber ist und zugleich alle Kräfte ohne Ausnahme in sich concentrirt, hat keinen Gott neben sich, erschafft ferner und umschließt auch alle Wesen, will seine Werke und erfreut sich an denselben*). Man muß sich den Namen Elohim, den schon die Alten und namentlich Bechai als בעל הכחות כלם auffassen, in steter Beziehung zum Namen Jehovah oder richtiger Jahveh denken, um ihn in seiner ganzen Fülle und Tiefe — als Bezeichnung der schöpferischen Allmacht, Vorsehung, Gerechtigkeit und Liebe Gottes zu erfassen, und anstatt der auf den ersten Anblick damit verbundenen polytheistischen Anklänge die Einheit Gottes gerade in der strictesten Bedeutung darin ausgesprochen zu finden. Der persönliche, reale Jehovah, dem alle in der Schöpfung waltenden Kräfte inhäriren, setzt sein Schöpfungswerk nicht außer sich, hält dasselbe vielmehr umschlossen, ist eo ipso auch משגיח Hüter und Wächter desselben und nimmt seine Zuflucht nicht zur Erzeugung anderer Götter als Mittelglieder zwischen sich und der Schöpfung, יהוה und אלהים lassen sich zur Darstellung des mosaischen Gottesgedankens schlechterdings nicht von einander trennen. יהוה bezeichnet Gott schlechtweg als ein Ich (von ewiger Dauer) und erhält erst durch אלהים die Bedeutung: das Ich, dem gegenüber alle anderen Wesen blos Scheinwesen sind, obgleich ihnen allerdings Realität an sich zukommt, und worauf ebensowohl die Worte אני אני הוא ואין אלהים עמדי (Deut. 32, 39), wie die im spätern Judenthume vorkommende Benennung Gottes mit אני hinzielen dürften**). Eben so giebt אלהים in seiner Vereinzelung blos den vagen, elastischen Begriff der Kraftfülle, und in Bezug auf ein einziges Wesen höchstens noch den der Oberherrlichkeit, (4) während dieser Name in Verbindung mit

*) Ps. 104, 31.

**) Vergl. Landau, Aruch A. הו.

Digitized by Google

Jehovah zum vollen Ausdrucke der, alle Wesen und Kräfte umfassenden Wesenheit Gottes wird. Besonders klar tritt diese Auffassung in der Bekenntnißformel יהוה אלהינו יהוה אחד*) hervor, die offenbar einen zweigliedrigen Satz bildet, dessen letztes Glied die aus dem ersten gezogene Schlußfolgerung enthält, so wie in jenen Bibelstellen, welche beide Namen einander entgegensetzen**). Der Monotheismus ist keineswegs das Charakteristische in der Gotteslehre des Mosaismus, da in diesem Falle die biblischen Schriften sicherlich nicht unterlassen haben würden, dem göttlichen Wesen einen seine Einheit speciell und unmittelbar bezeichnenden Namen beizulegen, während in ihrem ganzen Umfange diese göttliche Eigenschaft nicht einmal in der Substantivform חיר zu finden ist. Der Pantheismus, welcher den polytheistischen Theorien fast durchgängig zu Grunde liegt, führt zwar aus dem oben schon angeführten Grunde namentlich im Volksbewußtsein früher oder später zur Vielgötterei, ist aber an sich betrachtet gleichfalls strenger Monotheismus. Die göttliche Einheit, welche die Bibel lehrt, gewinnt ihre hohe, von Maimonides schon dargestellte Bedeutung***) erst als ein unter Jehovah-Elohim subsumirter Begriff. Erst diese zwei Namen in ihrer gegenseitigen Beziehung geben einen adäquaten Ausdruck für die Versöhnung zwischen der spiritualistischen und naturalistischen Richtung im Gottesgedanken, welche allein der mosaischen Lehre ihre Grundfärbung und Eigenthümlichkeit verleiht und die wunderbare Erscheinung ihres Ursprunges, wie ihres siegreichen Fortbestandes unter den ungünstigsten Verhältnissen erklärt. Beide Richtungen haben nämlich ihren unvertilgbaren Keimpunkt in der menschlichen Natur, woran Himmel und Erde einen gleichen Antheil haben, und die einseitige Vertiefung in die Eine auf Kosten der Andern mußte zuletzt immer zu jenen für die gesunde

*) Deut. 6, 4. יהוה (הוא) אלהינו; folglich — יהוה אחד.

**) Deuter. 4, 39. I. König. 18, 39 u. a. a. O.

***) Jesode Hathora 1, 7.

Digitized by Google

Vernunft absurden Vorstellungen führen, welche Gott entweder zu einem mathematischen Punkte zusammenschrumpfen lassen oder zur rohen Materie verdichten. Das Heidenthum schwankt daher fast immer in ein und demselben Systeme zwischen Spiritualismus und Naturalismus*), und sucht mit sichtlicher Anstrengung im dunkeln Gefühle der Gleichberechtigung Beider jene Höhe der religiösen Anschauung zu erklimmen, worauf sie sich gegenseitig ergänzen und der Hader zwischen Gott und Welt schwindet; allein seine Bemühungen mißlangen und immer von Neuem wurde der Stein des Sisyphus gewälzt. Erst der Mosaismus vermochte die Verschmelzung beider Anschauungen zu bewirken und den Menschen einen Gott zu lehren, als dessen Ebenbild er sich erkennt und welcher, wie überall, vorzugsweise im Bereiche des edelsten aller sichtbaren Geschöpfe den Gegensatz zur Vermittelung der Harmonie dienen läßt.

Es drängt sich nun von selbst die Frage auf, in welchem Zusammenhange die von der Schrift gelehrten göttlichen Eigenschaften mit dem einen oder andern der beiden genannten Gottesnamen stehen. Die Beantwortung dieser Frage kann aber, da diese Eigenschaften meistens auf das Verhältniß Gottes zur Welt und insbesondere zum Menschen sich beziehen, erst nach der Darstellung des *mosaischen Menschen* und mit der *Erkenntnißlehre* im Allgemeinen zur Sprache kommen. Doch *eine* dieser Eigenschaften darf hier schon deshalb nicht unerwähnt bleiben, weil die Lehre derselben in einer Verschiedenheit der Formen auftritt, welche für die Richtigkeit der bisherigen Darlegung einen neuen schlagenden Beleg bildet. Dies ist die göttliche *Allgegenwart*, die an verschiedenen biblischen Stellen**) bis zur Vorstellung der *unmittelbaren* Anwesenheit Gottes an allen Orten und Enden des Weltalls ausgebildet erscheint, während wieder anderwärts Gott als *im Himmel wohnend* und daher ent-

*) Vergl. *Creuzer* Symb. II. 276.

**) Deut. 4, 39. Ps. 139 u. a. a. O.

Digitized by Google

weder durch Engel oder durch sein Herabsteigen vom Himmel zur Erde auf dieser wirkend, wie endlich mit himmelwärts gehobenen Händen angerufen dargestellt wird*) und die nachmosaischen biblischen Schriften diese Darstellung wiederholt mit entschiedenem Nachdrucke hervorheben**). Daß ein solcher Widerspruch durch sinnbildliche Auffassung noch keineswegs beseitigt wird, liegt auf der Hand, indem die mit dem vollkommen ausgebildeten Gedanken der providentiellen göttlichen Allgegenwart unverträgliche Erscheinung von Engeln als Vollstreckern der göttlichen Befehle auf Erden***) häufig in einer, jede allegorische Deutung ausschließenden Weise erzählt wird und ferner selbst die sinnbildliche Redeweise, daß Gott im Himmel wohne, von dort herabschaue oder sich niederlasse, die Erde nothwendigerweise vom göttlichen Wesen zwar nicht entleert, aber doch in weit geringerem Maße, als die himmlische Region erfüllt voraussetzt, innerhalb der Vorstellung eines gleichmäßigen Erfülltseins aller Weltregionen von Gott für ein solches Sinnbild dagegen ebensowenig Raum vorhanden ist, wie auf dem Standpunkte der heutigen Naturanschauung, welche die Erde selbst in den Himmel versetzt. Nur das Verhältniß der beiden Gottesnamen giebt uns vollständigen Aufschluß über die Verschiedenheit der erwähnten Vorstellungen. Ihre volle Ausprägung erhält nämlich die Lehre von der götttlichen Allgegenwart erst mit dem Namen Elohim, womit Gott als Inbegriff aller Kräfte und Wesen erscheint, und jene muß daher in demselben Maße an Schärfe und Klarheit gewinnen oder verlieren, in welchem dieser Gottesname in den Vorder- oder Hintergrund tritt. Nun gehören aber nach einem feststehenden Resultate der biblischen Kritik die Angelophanien, das Herabsteigen Gottes und Emporheben der Hände

*) Genes. 11, 7. 14, 22. 18, 21. 22. Exod. 19, 20. Deut. 26, 15.

**) 1. B. König. 8, 22. 54.

***) Vergl. Winer, Bibl. Real-WB. I. A. Engel.

Digitized by Google

zum Schwur oder zum Gebete nicht dem Elohisten, sondern dem Jehovisten an*), und so ist denn die Verschiedenheit beider Urkunden in dieser Hinsicht aus dem an ihrer Spitze stehenden Princip erklärt und zugleich in dem, obgleich im Ganzen von ächt mosaischem Geiste getragenen Jehovisten doch eine leise Hinneigung zu jenem spaltenden Spiritualismus nachgewiesen, dem der Mosaismus mit seinem innersten Wesen widerstrebt und erst in der Fortentwicklung zum Theile wieder verfiel. Zum weiteren Beweise, wie wenig für den Elohisten die Vorstellung des Himmels als einer Wohnung Gottes im Gegensatze zur Erde paßt, mag übrigens noch die Bemerkung dienen, daß nach der elohistischen Schöpfungsgeschichte (Genes. 1—2, 3) die Erde den Mittelpunkt des Weltalls bildet**) und sonach besser und edler als der Himmel erscheint.***).

Drittes Kapitel.

Gott und Mensch.

Wir treten jetzt in das innerste Heiligthum der Schöpfung, dahin, wo Gottes Meisterhand seinem wundervollen Werke die Krone aufsetzte, wo das Geschöpf anfängt, Geist

*) Vergl. Eichhorn, Einl. i. A. T. II. 277. De Wette Lehrb. der hist. krit. Einl. S. 200 u. 201.

**) Vergl. Winer, Bibl. RWB. I. A. Erde.

***) Auch Plato lehrt, die Erde stehe im Mittelpunkte der Welt, sei der erste und älteste Körper innerhalb des Fixsternenhimmels und der Thron der Alles beherrschenden Weltseele. (Tim. 40, 54).

Digitized by Google

zu werden, und ein Lichtstrahl, reiner und geflügelter, als der der Sonne, mit dem Gebilde des Staubes zu einem Einzigen sich verbindet, und es dürfte für ein solches Beginnen wohl nicht überflüssig erscheinen, den Blick zunächst auf das herrliche Piedestal zu richten, das der Schöpfer nach der mosaischen Urkunde für dieses königliche Wesen errichtet, auf den prachtvollen Tempel, an dessen Kuppel die unendliche Weisheit die Zauberlampe des Geistes aufgehangen, welcher in dem Doppelwesen Mann-Weib — zwei und doch Eins — leuchtet, in einem höheren Sinne von der gleichen Bestimmung mit seinen gleichsam symbolischen Vorläufern, den zwei großen Lichtern zur Beherrschung von Tag und Nacht. (5) Die mosaische Schöpfungsgeschichte entwirft uns von demselben ein Bild, dessen Grundzüge ebensowohl durch die Majestät wie durch die Einfachheit des Ausdruckes jeden Denkenden zur Bewunderung hinreißen, und man kann in der That ohne Pedanterie jedem einzelnen Worte der biblischen Kosmogonie ein großes Gewicht für die richtige Auffassung des Gesammtbildes beimessen. Die Genesis kann bei der ihr sonst eigenthümlichen Präcision der Darstellung unmöglich absichtslos die Bezeichnung ברא blos auf den allerersten Schöpfungsact, dann auf die Erzeugung der ersten lebendigen Thiere und endlich auf die des Menschen einschränken, während sie sonst überall die Production entweder durch עשה oder durch einfache Beschreibung des Werdens ausdrückt. Ebensowenig kann dieselbe ohne Grund Alles zwischen dem ersten und letzten Schöpfungsacte auf einen förmlichen göttlichen Befehl entstehen lassen, (6) dagegen die uranfängliche Schöpfung Himmels und der Erde ohne einleitenden Befehl gleich als Factum hinstellen und auch der Erschaffung des Menschen blos eine, vom befehlenden Tone ganz verschiedene göttliche Selbstberathung oder Willensäußerung voranschicken. ברא und עשה werden hier offenbar als zwei Begriffe, die sonst freilich häufig in einander verschwimmen, auf das Strengste geschieden und Ersteres vom Erschaffen, der stoff-

Digitized by Google

lichen Erzeugung aus Nichts בריאת יש מאין *), Letzteres von der Bildung des — oder Entwickelung aus dem — Vorhandenen, vom Formen des Stoffes gebraucht, wie denn auch trotz der spätern Synonymität beider Ausdrücke menschliches Hervorbringen immer nur mit יצר (bilden, formen), oder עשה (fertigen, die Bildung vollenden)**), niemals aber mit ברא bezeichnet wird, und ferner in Jes. 43, 7 die drei genannten Ausdrücke in unverkennbarer Gegenüberstellung als Erschaffen, Bilden und Fertigen der Dinge in Bezug auf die Weltschöpfung vorkommen. In diesem Sinne erschuf Gott nach der mosaischen Kosmogonie von Anfang Himmel und Erde, das heißt die Urelemente, woraus nach dem weitern Verlaufe der Erzählung Himmel und Erde gebildet wurden. Diese Urelemente, die Gott ohne allen Stoff und eben erst als materia prima für seine Bildungen erzeugt, sind Erde (im elementaren Sinne) und Wasser. Aus diesen zwei Urstoffen***) entstanden Erde und Himmel, worunter Letzterer schon durch seine hebräische Bezeichnung שמים eine innere Verwandtschaft mit מים verräth, und nach Genes. 1, 7. 8 als eine emporgehobene und von einem festen Gewölbe getragene Wassermasse gedacht wird†). Die Urstoffe sind nun erzeugt, und hiermit hat das Schaffen innerhalb einer bestimmten Sphäre ein Ende, um das Geschäft der Bildung, der Entwickelung — יצירה oder עשיה — beginnen zu lassen. Eben darum erscheint jetzt die Imperativform. Gott befiehlt dem Urstoffe, sich zu ent-

*) Num. 17, 30. Jerem. 31, 22.

**) Exod. 38, 3.

***) Nach Nachmanides u. A., welche רוח אלהים wohl unbegründet als אויר היסודי auffassen, würde noch ein drittes Urelement hinzukommen.

†) Vergl. Winer, Bibl. RWB. I. A. Himmel. Nach Ps. 104, 3. 7 besteht auch das Himmelsgewölbe aus, durch den göttlichen Ruf gleichsam erstarrtem Wasser. Es scheint daher שמים richtiger von שמם (erstarren) und מים, als mit Raschi zu V. 6 von שא oder שם und מים abgeleitet zu werden.

Digitized by Google

falten. Einem bereits Gewordenen kann die Fortentwickelung, nicht aber dem Nichts das Werden befohlen werden. Und was ist der erste Gegenstand der Entwickelung aus den Urelementen? Das Licht, das die ganze Natur durchströmende Elementarfeuer, die Ursache aller Wärme, aller Bewegung und Ausdehnung*). Licht ist das Erste, was die Stoffe und Formen aller Dinge in sich tragende Urmaterie herausbildet. Dasselbe erscheint vermöge der Eigenschaft eines Erstgeborenen als Medium aller Bildungen, mit dessen Ausstrahlung der Urstoff die gesammte, ihm innewohnende Bildungskraft von sich gab und eben auf das Emanirte übertrug. Ihm, dem Lichte, wurde die Bestimmung, Gestaltungen (Formationen) aus dem Schooße der eigenen Mutter hervorzulocken, und nach seinem Erscheinen schied Gott Licht und Finsterniß. Indeß denkt die Schrift bei dieser Scheidung ebensowenig, als bei der Scheidung zwischen Wasser und Wasser (V. 6) an einen Gegensatz zwischen den geschiedenen Dingen. Vielmehr bilden Abend und Morgen Einen Tag, ein Ganzes, und scheiden heißt: begrenzen, jedem der geschiedenen Gegenstände einen besondern, unüberschreitbaren Wirkungskreis anweisen, und die regellose Vermischung derselben mittelst unverbrüchlicher Gesetze verhüten. Von einem Gegensatze zwischen Licht und Finsterniß weiß nur der persische Dualismus, der das Licht der Finsterniß vorangehen läßt, und also diese als ein Gewordenes, Essentielles betrachtet. Auf biblischem Standpunkte dagegen, wornach in umgekehrtem Verhältnisse die Finsterniß dem Lichte vorangeht, und zugleich Letzteres die erste Emanation des Urstoffes bildet, ist die Finsterniß nichts weiter als eine Negation, die dem תהו ובהו entsprechende Bezeichnung eines noch nicht Gewordenen, kurz: das noch unenthüllte Licht, aber durchaus kein Wirkliches, Substantielles, denn in diesem Falle würde die gleichzeitig mit dem Urstoffe vorhandene, nicht aber — wie das Licht — aus demselben ent-

*) Vergl. Herder, Philosoph. d. Gesch. II., 268.

Digitized by Google

sprungene Finsterniß als Bestandtheil des Urstoffes selbst und sonach zugleich als Factor des Lichts, seines eigenen Gegensatzes, gelten müssen. (?)

Auf die mit der Entstehung des Lichts geschlossene erste Schöpfungsperiode folgen nun drei weitere Perioden, die Scheidung der unteren und oberen Gewässer mit Ausdehnung des Himmels, die Sonderung zwischen Meer und festem Lande nebst vegetabilischer Befruchtung, das Leuchten von Sonne, Mond und Sternen, lauter Entfaltungen des Urstoffes durch Vermittlung des Lichts — bis mit der fünften Periode ein, wenigstens der Erscheinung nach, ganz Neues und alles früher Geschaffene weit Ueberragendes den Schauplatz des Werdens betritt, die lebendige Thierseele*). Welch ungeheurer Sprung vom todten unbeweglichen Steine, vom leb- und empfindungslos sich bewegenden Wesen, und selbst vom Schlummerleben der Pflanze bis zur נפש חיה! Hier reichte die Bildungskraft des Lichts allein nicht mehr aus. Gottes Meisterhand mußte abermals unmittelbar eingreifen und so von Neuem eine בריאת יש מאין stattfinden. Das leibliche Gebilde gehört wohl dem Urelemente an, und seine Erzeugung konnte daher befohlen werden; aber die ihm innewohnende נפש חיה konnte nur durch einen unmittelbaren Schöpfungsact Elohim's producirt werden. Endlich folgt die sechste, die Schluß-Periode. Weitere, zum Theil höhere thierische Organismen kommen zum Vorschein. Dem Gethiere im Wasser und in den Lüften schließt sich das des festen Landes an. Das Meer, die Luft, der Boden, Alles wimmelt von lebendigen Wesen, und so harrt die Schöpfung ihres Priesters und Meisters. Nur Eines fehlt noch, spricht Elohim, und mein herrliches Werk ist gekrönt. Ich will einen Adam in meinem Ebenbilde, mir ähnlich machen, einen Herrscher über alles Lebendige! Auf den ersten Anblick überrascht hier in hohem Grade der Ausdruck der göttlichen Willensäußerung נעשה אדם בצלמנו כדמיתנו, da die

*) Vergl. Abarbanel, Bibelcommentar z. St.

Digitized by Google

hohe und unvergleichliche Würde des Menschen, welche dieselbe mit so entschiedenem Nachdrucke hervorhebt, bei der Schöpfung Adam's weit eher, als bei der der thierischen Seele ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Zeugungskraft und somit נברא anstatt נעשה erwarten läßt. Allein, näher betrachtet, wird dasselbe Wort עשה, das in Bezug auf alle bisherigen Productionen ein unmittelbares Eingreifen Gottes ausschließt, im gegenwärtigen Falle zum Ausdrucke der höchstmöglichen göttlichen Unmittelbarkeit, zu deren adäquater Bezeichnung gerade עשה und nicht ברא taugt. Adam wird nämlich in der göttlichen Rede nicht nach seinem leiblichen oder thierseelischen, sondern nach seinem geistigen, gottähnlichen Wesen gedacht, und diesen erkennenden, ihm ähnlichen Geist wollte Gott allerdings nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Seienden par excellence, aus Sich selbst als חלק אלה erzeugen. Die unmittelbar darauf (V. 27) folgende Erzählung der Thatsache der Menschenschöpfung dagegen hat, wie der Satz זכר ונקבה ברא אתם beweist, die leibliche Eigenthümlichkeit des Menschen im Auge und darum wieder den, auf eine Schöpfung aus dem Nichts im Gegensatze zu der Entwickelung aus dem Urstoffe hinweisenden Ausdruck ויברא, womit der menschliche Leib an Würde einerseits tief unter den aus Gott kommenden Geist, andererseits weit über den aus dem Urstoffe stammenden und keinen unmittelbaren göttlichen Schöpfungsact ansprechenden thierischen Leib gestellt wird. Daher auch in diesem, von der בריאה handelnden Verse zwei Mal der צלם אלהים mit Ausschluß der in der göttlichen Selbstberathung vorkommenden (אלהים) דמות erwähnt ist. Nur der Geist des Menschen besitzt Gottähnlichkeit. Die äußere Gestalt desselben kann aber auf eine solche Dignität keinen Anspruch machen, ist aber dennoch, ungleich höher als die thierische, ein Abbild des Weltganzen, ein Mikrokosmos, und als solcher — בצלם אלהים, das heißt gleichsam Abglanz und Centralpunkt der göttlichen Schöpfungskräfte. (8) Der Elohist scheidet sonach

Digitized by Google

ſelbſt den Urſprung des menſchlichen Körpers auf das Schärfſte von dem des thieriſchen, und ſtellt die von der Jehovah-Urkunde angenommene Entſtehung des Menſchen aus Erde (Geneſ. 2, 7. 3, 19) in Abrede. Die übliche Ableitung des Namens אדם von אדמה ſteht hiermit freilich im Widerſpruche; allein der Elohiſt, von der Unſtichhaltigkeit dieſer etymologiſchen Erklärung abgeſehen, weiſt ſchon mit den Worten נעשה אדם בצלמנו כדמותנו auf einen ganz anderen Urſprung des Namens Adam hin, nämlich auf deſſen Abſtammung von דָּם in der Bedeutung: Aehnlichkeit*). (a) Das א iſt wie häufig und beſonders nach Analogie des ארן von דין (richten, herrſchen) als Aleph prosteticum zu betrachten**). Für dieſe einfache und ungekünſtelte Deutung ſpricht außer dem Vorangegangenen noch der ſehr bedeutſame Umſtand, daß in Ermangelung derſelben die hebräiſche Sprache, die eigentliche Religionsſprache, für den Menſchen keine einzige charakteriſtiſche, die Würde ſeines Weſens nur irgendwie andeutende Bezeichnung beſäße, indem נשמה חיים und נפש חיה auch der thieriſchen Seele zukommen und vollends אדם, wenn Erdenmann, den Menſchen gerade von der roheſten, niedrigſten Seite erfaßt, aller Würde entkleidet und ſogar weit hinter den, auch das thieriſche Leben umfaſſenden Begriff von נפש חיה zurückſetzt; eine Erſcheinung, die bei dem hohen Range, den die Bibel dem Menſchen auf der Stufenleiter der Schöpfung als einem zum Herrſcher über alles Lebendige berufenen, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönten Weſen (Pſ. 8, 6. 7) um ſo unbegreiflicher wäre, als derſelben der Name überall das Weſen charakteriſirt. Nach unſerer Erklärung dagegen heißt אדם: die Aehnlichkeit, die Abſpiegelung, der Abdruck***), ein Abbild und Reflex theils (in geiſtiger Hinſicht) Gottes, theils (in leiblicher Hinſicht) des

*) So בְּדָמְךָ nach deiner Aehnlichkeit (Jecheskel 19, 10); vergl. Geſenius hebräiſch. WB. unter דם.

**) אכן — כן, יהן — איהן, זרוע — אזרוע, כוב — אכוב, אכור — כור, u. ſ. w.

***) Vergl. Raſchi zu Geneſ. 1, 27: בצלמו כדפוס העשוי לו

Digitized by Google

Weltganzen*), verwandelt sich der Erdenmann in einen Gottesmann und drückt Adam das menschliche Wesen in der That in seinen sublimsten Beziehungen aus, wie hinwiederum אנוש (von אנש, krankhaft, verfallen, böse, traurig) die Schattenseite, die Bedürftigkeit, Vergänglichkeit und Sündenhaftigkeit unseres Wesens darstellt. (10) Es könnte allerdings auffallend erscheinen, daß der Elohist einen so wichtigen Punkt, wie die Erzeugung des menschlichen Geistes aus Gott blos in der betreffenden göttlichen Selbstberathung und nicht zugleich als Factum hervorhebt; aber auch diese Schwierigkeit schwindet vollkommen, wenn man den Gang der Urkunde mit unbefangenem Blicke weiter verfolgt. Das bekanntlich elohistische fünfte Kapitel der Genesis nämlich, das an die gleichnamige Schöpfungsgeschichte von 1—2, 4 ergänzend wieder anschließt, ersetzt wirklich diese Lücke und stellt durch בדמות אלהים עשה אתו die hohe Abstammung des menschlichen Geistes auch als Factum dar.

Um wie viel höher, reiner und ehrfurchtgebietender erscheint nicht der Mensch in diesem Lichte! Sein Name — Adam, Weltspiegel, Abglanz Gottes; sein Geist — nicht blos ein Geschöpf, sondern ein Sohn Elohim's und selbst sein Leib — bevorzugt und ausgezeichnet schon seinem Ursprunge nach vor dem aller übrigen Wesen! Daß nach dieser Auffassung des Menschen die Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes zum innerlichsten und unveräußerlichsten Eigenthum des Mosaismus gehört, bedarf keiner Erwähnung. Ein aus Gott geborener Geist kann ebensowenig, wie Gott selber sterben, und wenn die Schrift die Unsterblichkeitslehre nicht mit dürren Worten erwähnt, so hat dies seinen Grund lediglich in seiner totalen Anschauung, in der Verwerfung

---

שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים שנאמר וחשת עלי כפכה נעשה בחותם כמטבע העשויה ע"י רושם.

*) Ueber die Beschaffenheit des menschlichen Leibes als eines Abbildes des Weltganzen, welche namentlich in der ägyptischen Religion stark hervortritt, vergl. Schubert, Gesch. d. Seel. S. 333—351.

Digitized by Google

jener idealistischen Vorstellung, welche die diesseitige Welt als ein bloßes Substrat der zukünftigen, und darum dieser allein Glückseligkeit, Höllenqual, Lohn und Strafe vindicirt*). Auch die bei allen übrigen Productionen vorkommende Phrase וירא וגו׳ כי טוב fehlt in Bezug auf die Menschenschöpfung; und doch wird wohl Niemand daran denken, das menschliche Wesen auf biblischem Standpunkte unter die übrigen zu stellen! Wer das beredete Schweigen der Bibel zu würdigen weiß, wird an solchen scheinbaren Lücken niemals Anstoß nehmen. Der Name ist dem hebräischen Alterthume für die Dinge so bezeichnend, daß, wie bereits bemerkt, dasselbe Name und Wesen fast als ein und denselben Begriff ansieht**). In jener Urzeit kräftiger, ursprünglicher Natürlichkeit, wo mehr das lebendige Gefühl, als die mühsame Reflexion das Medium des Gedankens bildete, wurden die Dinge nicht sowohl durch Zerlegung in ihre Bestandtheile, durch erweiternde und gleichsam verdämpfende Abstractionen, als vielmehr durch unmittelbares Schauen und den gewaltigen Zug der innern Verwandtschaft erkannt und daher auch im eigentlichen Sinne des Wortes mit dem rechten Namen genannt. Was man sich als das Wesentlichste eines Gegenstandes vorstellte, das lag unfehlbar in dessen Namen eingeschlossen und bedurfte somit keiner weitschweifigen Erwähnung. Der Mensch heißt Adam, und hiermit war seine unvergängliche Würde und das göttliche Wohlgefallen an seiner Erzeugung von selbst verbürgt. (11)

Der Jehovist, dessen Schöpfungsgeschichte mit Genes. 2, 4 beginnt und, charakteristisch genug, mit dem Anfange des Jehovahcultus ibid. 4, 26 schließt, stellt den Menschen allerdings von Geburt an nicht auf gleiche Höhe; ihm ist Adam nicht durch einen unmittelbar eingreifenden Schöpfungs-

*) Ausführliches über diesen Punkt bleibt dem zweiten Theile dieser Schrift vorbehalten.

**) Vergl. Genes. 2, 19. 20. 17, 5. 32, 29. Exod. 6, 3. Levit. 24, 11 u. a. O.

Digitized by Google

act Gottes entstanden, sondern dem Leibe nach mittelst יצירה aus Staub gebildet*), ja selbst der menschliche Geist keineswegs ברמות אלהים geboren, sondern blos eine, auch dem Thiere nicht abgesprochene נפש חיה, wofür Onkelos im Gefühle der Dürftigkeit der Bezeichnung רוח ממללא substituirt und deren innigeres, mehr unmittelbares Verhältniß zu Gott blos der Ausdruck ויפח באפיו andeutet**), die aber im Grunde doch nur als eine, freilich ungleich höhere Potenz der thierischen Seele erscheint. Die ihm, dem Jehovisten, eigenthümliche reflectirende Naturanschauung läßt ein unmittelbares Eingreifen Gottes nach vollzogener Schöpfung des Urstoffes nicht mehr stattfinden, sondern aus demselben irdischen Mutterschooß, welcher, von Regen befruchtet (V. 6), Pflanzen hervorrief, auch alles Lebendige erzeugt, gebildet werden (V. 19) und sonach den Fortgang von der niedrigen Gattung der Geschöpfe zur höheren blos als eine mehr oder weniger ordnungsmäßige Steigerung ein und derselben Naturkraft erscheinen. So wird denn das Thier gleichsam zur höhern Pflanze, wie der Mensch zum höhern Thiere, jenes den Ueberschuß an Lebenskraft zur Empfindung, dieser — zur Erkenntniß verwendend, einer Erkenntniß, die sich vorläufig im Begreifen und daher Benennen der lebendigen Thiere, wie im Vernehmen der göttlichen Befehle ankündigt (V. 16. 19) und zugleich mit der, von diesen Befehlen vorausgesetzten Würde der Willensfreiheit paart.

All' diese Vorzüge erscheinen dem Jehovisten trotz ihrer Größe dennoch blos als Manifestationen eines höheren Thierlebens, dessen Sphäre den Menschen auf seiner ersten Entwicklungsstufe fest umschlungen hält; allein derselbe durchbricht später diesen engen Kreis, handelt vermöge seiner Willensfreiheit dem ihm innewohnenden Naturtriebe zuwider

*) Die Auflösung des Menschenleibes in Staub wird natürlich auch vom Elohisten nicht geleugnet; aber er läßt ihn aus einem edlern, von Gott zu seiner Bildung besonders erzeugten und nicht aus den Urelementen hergenommenen Stoffe entstehen.

**) Vergl. Nachmanides zu Genes. 2, 7.

Digitized by Google

und erwirbt sich so erst das, was ihm ursprünglich fehlte, nämlich Gottähnlichkeit, deren charakteristisches Merkmal die — später zu erläuternde — Erkenntniß des Guten und Bösen genannt wird (3, 22). Der Mensch empfängt nicht, wie nach dem Elohisten, das Feuer vom Himmel; er muß, ein Prometheus, sich dasselbe gleichsam erst stehlen, im Schweiße seines Angesichts — wie sein Brod, 3, 19 — auch die vom Schöpfer als unmittelbare Gabe ihm verweigerte Gottähnlichkeit erst erringen. Wie groß erscheint er aber nicht andererseits gerade in diesem Durchbrechen der ihn umgebenden Naturschranken, in diesem Emporringen zur Gottheit! Nach der ersten Schöpfungsgeschichte ist die menschliche Natur ursprünglich schon von allen übrigen Naturen durch eine ungeheuere Kluft wesentlich geschieden, weil der Gottähnlichkeit als einer Mitgift theilhaftig, so daß sie von Urbeginn an nur sich selbst folgen durfte, um ihre Bestimmung zu erfüllen; nach der zweiten dagegen ward ihr die Aufgabe zu Theil, aus der niedrigen thierischen Sphäre selbstständig herauszutreten und sich die Himmelskrone erst zu erwerben; der Weg ist schwieriger, der Kampf glühender, aber das Ziel gleich erhaben und der Siegestriumph um so größer. (12)

Viertes Kapitel.

Leib und Geist.

Leib und Geist sind die zwei Pole des menschlichen Wesens, zwei Potenzen, welche Unnatur auf der einen und Unvernunft auf der andern Seite von jeher zu einem wahren Vertilgungskrieg gegen einander trieben. Jene will den Geist

Digitized by Google

auf Kosten des Leibes, diese den Leib auf Kosten des Geistes bereichern. Daß die menschliche Natur selber den Keim zu solchem Zwiespalte in sich trägt, wurde bereits oben erwähnt und kann bei der vieltausendjährigen Dauer des, immer noch nicht beendigten Kampfes nicht wohl bezweifelt werden; allein dieser Keim ist nichts Anderes, als eben jener Trieb nach dem Bösen, welcher, an sich noch keineswegs böse, den Menschen zu dem Endzwecke von des allgütigen Schöpfers Hand eingepflanzt worden, von ihm bewältigt zu werden und den Sieger zur Stufe der Heiligung gelangen zu lassen. (13) So lehrt der Mosaismus, indem er den Adel des menschlichen Wesens in der Gottähnlichkeit findet, und hierauf gründet sich sein bewundernswerthes Unternehmen, Leib und Geist zum Schutz und Trutzbündnisse gegen ihren gemeinsamen Feind zu vereinigen, anstatt sich von diesem zum gegenseitigen endlosen Zank und Hader antreiben und eben dadurch nach dem hier vorzüglich bewährten Spruche divide et impera sich gemeinschaftlich knechten zu lassen. Der Bund Gottes mit Abraham wird durch den Befehl eingeleitet התהלך לפני והיה תמים: wandele vor mir und sei ganz (Genes. 17, 1)! Diese Ganzheit ist das Wesen des Bundes, den die Beschneidung blos besiegelt, איש תם wird den Auserwählten Gottes als die rühmlichste Eigenschaft zuerkannt; auch das sinaitische Gesetz befiehlt תמים תהיו עם י׳ אלהיך (Deut. 18, 13), und endlich wird Pinehas wegen der energischen Bestrafung eines Israeliten, der unter den Augen der Obrigkeit dem midianitischen Phallusdienste — diesem Naturalismus in der abscheulichsten Entartung — sich ergeben hatte, Frieden als Bund (nicht blos Bundeszeichen) des ewigen Priesterthums verheißen (Num. 26, 12. 13). Doch wozu all' diese Beweise? Das mosaische Gesetz ist seinem ganzen Umfange nach ein lebendiger Ausdruck der Versöhnung zwischen den einander widerstrebenden Mächten des menschlichen Wesens. Es betrachtet den Menschen überall als einen Einigen und Unzertrennlichen, ermuntert einerseits zur Freude am sinnlichen Genusse und gebietet wiederholt Achtung des leiblichen Elemen-

Digitized by Google

tes*), wie es hinwiederum andererseits nachdrücklich vor dem „Fettwerden und Gottvergessen“ warnt, den Lebensgenuß ohne verklärende Weihe an den Geber alles Guten verpönt, und zur weisen Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung, zur Milde gegen jedes Geschöpf, zur Liebe gegen Gott und Menschen auffordert**). Vom elohistischen Religionsgedanken, welche der mosaischen Gesetzgebung hauptsächlich zu Grunde liegt und deren innerste Seele bildet, steht zum Voraus nichts Anderes zu erwarten; denn ein System mit dem Grundsatze an der Spitze, daß der menschliche Geist gottähnlich geboren und selbst der menschliche Körper ein Abglanz der göttlichen Majestät sei, muß in der Verletzung des Einen wie des Andern eine Heiligenschändung erblicken; aber auch dem Jehovisten bleibt die dualistische Zersplitterung ferne. Beide Urkunden stellen den Geist freilich hoch über den Leib, aber niemals diesem entgegen. Vielmehr wird überall der entschiedenste Protest gegen die Abtödtung des Fleisches erhoben, das gegenwärtige Leben im Gegensatze zur Vorstellung vom Tode als dem Anfange des Lebens in den Vordergrund gestellt,(14) der Gehorsam gegen das Gesetz als Factor auch des zeitlichen Wohlergehens geschildert und endlich die Gesammtheit der verschiedenen Momente der Menschennatur auf einen Mittelpunkt, auf לב, zurückgeführt. Und so tritt uns denn auch hier der mosaische Grundgedanke entgegen: Centralisation der verschiedenen Existenzen ohne willkürliche Beeinträchtigung der Einzel-Existenz.

Die nähere Begründung dieser Behauptung erfordert vor Allem, den biblischen Begriff נפש, worüber keine geringe Verwirrung herrscht, an und für sich selbst und dann auch dessen Verhältniß zu לב festzustellen. Der נפש erscheint in der Schrift sowohl in Bezug auf Menschen, wie bei dem Thiere im Blute eingeschlossen, wo nicht gar an dasselbe ge-

*) Levit. 19, 27. 28. Deuter. 16, 13. u. a. O.

**) Exod. 20, 14. Levit. 19, 18. 34. Deuter. 8, 18. 16, 11. 32, 15. 22, 6. 25, 4. 17, 17 (6, 4. 14, 1).

Digitized by Google

bunden. „Fleisch mit seinem Nephesch, seinem Blute, sollt ihr nicht essen. Doch auch euer Blut werde ich um eures Nephesch willen fordern, von jedem Thiere fordern“ (Genes. 9, 4. 5). „Der Nephesch alles Fleisches ist sein Blut; wer es ißt, soll ausgerottet werden“ (Levit. 17, 14). An vielen Stellen deutet der נפש offenbar auf das innere Leben, während er wieder sehr häufig als Subject oder Object äußerlicher Handlungen auftritt und z. B. berührt, darbringt, schwört, gezählt, geschätzt und gekauft wird*). Er erscheint einerseits als das Lebensprincip aller belebten Organismen und wird andererseits wieder dem menschlichen Leichname zugeschrieben**). Er wird aller Empfindungen und Handlungen der höheren und niederen Lebenssphäre, wie des Besitzes aller guten und bösen Eigenschaften für fähig gehalten, kommt aber mit einer einzigen Ausnahme (Ps. 139, 14) sonst nirgends als Träger der höhern geistigen Thätigkeit, des Denkens, Erkennens und Verstehens — חבונה דעת מחשבה — zum Vorschein. (15) Im Angesichte solcher Thatsachen wird man wohl trotz aller künstlichen Theorien***) darauf verzichten müssen, den נפש zum Repräsentanten des höhern menschlichen Lebens oder gar zum Mittelpunkte des ganzen Menschen zu stempeln (16) und vielmehr mit Josephus, Maimonides und Ibn Esra†) auch

*) Genes. 12, 5. 46, 27. Exod. 23, 9. Levit. 2, 1. 5, 2. 4. Jes. 26, 9.

**) Genes. 1, 21. 2, 7. Levit. 21, 1. 11. u. a. a. O.

***) Vergl. Wessely, Comment. zu Levit. 2. 1.

†) **Josephus Ant. I., 1.** unterscheidet zwischen πνεῦμα und ψυχή. Ibn. Esra zu Genes. 9, 4. äußert: ואת הנפש המתנועעת והמרגשת היא הנוף. Hiezu Ohel Joseph: פי' מה שאמר ללעלה כי נפשו הוא דמו ובא עתה להודיע שאין זאת נפשו המושכלת רק הוא רוח חיים שהוא חלוי בדם כי היא חולדת אחת ובכחה יהיה האדם וירגיש ויתנועע והכל כח אחד ודבר אחד ונפש המושכלת איננו ן. Maimonides Jesode Hathora 4, 9 vindicirt sogar ausschließlich dem Geiste, nicht aber der Seele Unsterblichkeit: אין צורת הנפש הזאת מחוברת מן היסודות כדי שתפרד להם ואינה מכת הנשמה עד שתהא צריכה לנשמה כמו שהנשמה צריכה לנוף אלא

Digitized by Google

auf biblischem Standpunkte zwischen Seele und Geist, zwischen einem an das Blut Gebundenen und einem Selbstständigen, Gottentstammten unterscheiden. (17) Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkte die Grundbedeutung נפש nach ihren verschiedenen Verzweigungen, so ergiebt sich hieraus:

a) נפש als animalische Lebenskraft und daher 1) das (animalische) Leben überhaupt Levit. 17, 14. 29. (18) Deut. 24, 6—. 2) Hauch (vergl. Gesenius WB.). 3) Empfindungs- und Begehrungsvermögen in höherem und niederem Sinne, daher Gemüth, Verlangen, Wunsch — nicht aber Wille in der höheren Bedeutung. Genes. 23, 8. Exod. 23, 9. Deut. 23, 55. 21, 14 u. s. w. 4) rohe Sinnlichkeit, brutale Gewalt Exod. 15, 9. Ps. 27, 12. Prov. 23, 2.

b) als Person 1) der mit seinem ganzen Leibe und Leben in bestimmt ausgeprägter Individualität in die äußere Erscheinung tretende Mensch. In dieser Bedeutung wird der Nephesch als ein Sichtbares, Aeußeres vorgeführt und vertritt die Bezeichnungen אדם, איש

מאת ד׳ מן השמים היא לפיכך כשיתפרד הגולם שהוא מחובר מן היסודות ותאבד הנשמה מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה לא תכרת הצורה הואת לפי שאינה צריכה לנשמה במעשיה אלא יודעת ומשגת הדעות הפרודות מן הגולמים ויודעת בורא הכל ועומדת לעולם ולעולמי עולמים. Vergl. endlich noch Rachmanides zu Genes. 2, 7. und Talmud Trakt. Sanhedrin 52a, wo von שריפת נשמה וגוף קיים gesprochen wird. Die von Rachmanides ibid. erwähnte Annahme von drei seelischen Potenzen, nämlich der auch der Pflanze zukommenden Kraft der organischen Bildung, der auch vom Thiere getheilten Macht der selbstständigen Beweglichkeit und endlich der dem Menschen eigenthümlichen Fähigkeit des Erkennens (vergl. Schubert Gesch. d. Seele „über die drei Elementarverrichtungen der Wirksamkeit der Seele“ S. 431—446), hat keine biblische Begründung. Auch vom griechischen Alterthume und der christlichen Religionslehre werden Seele und Geist von einander geschieden (vergl. Schubert, Gesch. d. Seele S. 713).

Digitized by Google

oder (mit angehängtem Suff.) das Pron. אני, אתה u. s. w. 2) als menschlicher Leichnam, jedoch nur unmittelbar nach dem Tode und vor der Beerdigung, wo im Antlitze immer noch die kenntlichen Züge, womit die Individualität zur äußern Erscheinung gelangt, sich ausprägen, analog dem römischen persona, das selbst von menschenähnlichen Bildern, von Pagoden gebraucht wird, und endlich 3) auch in Bezug auf Gott, als die höchste Persönlichkeit, Levit. 26, 30. Jer. 51, 54. Amos 6, 8. (19)

Die höhere und den Menschen im eigentlichen Sinne charakterisirende Thätigkeit, die des erkennenden Geistes, fehlt also dem im Blute wohnenden Nepheſch; sie bleibt dem vorbehalten, was unser Wesen nach dem Elohisten zur דמות אלהים macht, dem Gott entflossenen Geiste, der nicht im Blute, sondern im Herzen wohnt, sich concentrirt. Dem Herzen allein wird Weisheit, Erkenntniß, Unterweisungsfähigkeit, Urtheilskraft, freier Wille (נדבה) zuerkannt*). (20) In ihm allein hat jene, dem Menschen ausschließlich zukommende Intelligenz ihre Wohnung, welche eben wegen ihrer unvergleichlichen Würde von der Schrift einfach רוח אלהים oder — wo die nähere Bestimmung schon aus dem Zusammenhange sich ergiebt — רוח schlechthin genannt wird. Vermöge des ihm eigenthümlichen Grundgedankens der Centralisation verlegt aber der Mosaismus zugleich auch die eigentliche Werkstätte des Nepheſch, der im Blute wohnenden animalischen Kraft, in das Herzblut**). Nicht blos die hervorragende Stellung des Herzens beim Geschäfte der Blutbildung ist es, was ihn hiebei leitet, sondern das Streben, den Mittelpunkt des leiblichen Organismus zugleich auch zum Mittelpunkt der geistigen und animalischen Thätigkeit zu machen

*) Exod. 35, 22. 26. 29. 24. 36 u. a. v. a. O.

**) Vergl. Ibn Esra zu Levit. 17, 7. 14: והאמת כי הנפש שבה יחיה האדם היא בדם הלב. דמו בנפשו הוא דבק עם הנפש כי ידוע שהנידים היוצאים מפאת שמאל הלב מחולקים בחצי לדם ולרוח כרמות שמן זית עם האוי.

Digitized by Google

und so Leib, Seele und Geist zu einem Ganzen zu verschmelzen. (21) Erscheint es an und für sich selbst schon angemessen, den Leib, an sich eine todte Masse, von seinem Centrum aus beherrschen zu lassen, und daher den ihn belebenden Principien, Seele und Geist, ihren Thron dort anzuweisen, (22) so kommt noch der Umstand hinzu, daß, wenn jeder der beiden Herrscher einen gesonderten Mittelpunkt für seine Thätigkeit sich erwählte, nach biblischer Anschauung ein den Menschen gewaltsam auseinanderreißender Kampf zwischen ihnen entstehen müßte. So wird denn nach Mosis Lehre das Herz zum Träger aller Eigenschaften und Functionen sowohl des Geistes, wie des Nephesch, der Knotenpunkt, wo die Gesammtkräfte ohne Ausnahme sich sammeln und entwickeln, dem wie nach Pred. 1, 7 dem Weltmeere alle Lebensströme in ununterbrochenem Kreislaufe zufließen und entströmen, wo Vernunft und Gemüth, Einsicht, Empfindungs- und Begehrungsvermögen, Erkenntniß des Guten und Bösen und Lust am Guten und Bösen in Eines zusammenfallen (Genes. 6, 5. 8, 21). Der Nephesch ist keineswegs, wie Salvador fälschlicher Weise annimmt, der Mittelpunkt der menschlichen Gesammtkraft, sondern blos ein einzelnes Moment derselben. Das Herz allein bekleidet diese hohe Würde, und die Schrift konnte daher die Thätigkeit des Nephesch auf das Herz, nicht aber die des Herzens auf den Nephesch, des Ganzen auf einen Theil desselben übertragen. Moses lehrt eine Einheit, aber keine Einerleiheit; (23) er vereint, ohne das Vereinte zu identificiren, ohne die Einzelexistenz willkürlich zu beeinträchtigen, ohne das eine Moment das andere verschlingen zu lassen. Diese Einheit ist ein heiliges Naturgesetz und eben darum zugleich Gottesgesetz, aber gerade nur deshalb, weil ihre Aufrechthaltung allen Theilen der menschlichen Natur zu Gute kommt, ihre Störung dagegen dem Störenden, wie dem Gestörten, dem Tyrannen, wie dem Unterjochten zum größten Nachtheile gereicht. Der Mensch kann eigenwillig das ihm inhärirende Gottesgesetz verletzen; es steht in seiner Macht,

Digitized by Google

das im Herzen zur gemeinsamen und übereinstimmenden Thätigkeit zusammenlaufende thierisch-seelische und geistige Element (24) gewaltsam auseinander zu reißen und dem einen oder andern dieser beiden Lenker des Ganzen eine übermäßige Gewalt über den Mitregenten und somit auch über den Gesammtorganismus einzuräumen; aber er soll von dieser Macht, die ihm Gott blos zur Bekämpfung verliehen, keinen Gebrauch machen, und vielmehr für die Einheit, den Frieden, die Ganzheit seiner Natur Sorge tragen, mit einem Worte — nach einem שלם לב streben, womit die Bibel das Merkmal der höchsten Tugendhaftigkeit bezeichnet. Das biblische Alterthum weiß nichts von jenem modernen Gegensatze zwischen Kopf und Herzen, wohl aber vom Gegensatze zwischen Erkenntniß und Gemüthsleben, zwischen Einsicht und Lust; denn es vindicirt das Verstehen und Erkennen dem Geiste, das Empfinden und Begehren nach allen Richtungen und in allen Sphären dem Nephesch, der animalischen Lebenskraft. Indem es aber beide Thätigkeiten in ein und demselben Mittelpunkte ruhen und Denken und Empfinden nicht von verschiedenen Organen, sondern von ein und demselben Organe, dem Herzen, ausgehen läßt, wird der Zwiespalt zwischen Beiden versöhnt und auf das Entschiedenste jene Anschauung verworfen, welche Vernunft und Gemüth ihrer Natur nach als einander feindlich gegenüberstehende Mächte betrachtet, als Elemente, die nicht erst die Willkür, sondern ihr ureigenes Wesen in Gegensatz bringt, wie denn das mosaische Gesetz scharf hervorhebt, Israel habe sein Gesetz als seine Weisheit und seine Vernunft anzusehen und solle Gott mit ganzem Herzen und mit ganzem Nephesch dienen, und hiermit zur Genüge kundgiebt, mit welcher Entschiedenheit der Dualismus auch in dieser Hinsicht von ihm negirt wird. (25) So erscheint in der Gotteslehre der Mensch selber wie ein Garten, in dessen Mitte der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen dicht neben einander wurzeln.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Wesen und Ursprung des moralischen Uebels und dessen Verhältniß zum natürlichen Uebel.

In keinem Punkte tritt die ethische Beschaffenheit eines Religionssystems schärfer hervor, als in der Art und Weise, wie dasselbe die Frage über Natur und Ursprung des moralischen Uebels beantwortet. Diese Antwort ist der getreueste Spiegel der sittlichen Culturstufe, die ein solches System einnimmt; in ihr liegt das Urtheil, welches der Mensch über Gott und sich selbst fällt, der Maßstab, den er an das göttliche Walten und sein eigenes legt. Je düsterer das Gepräge, welches dieselbe trägt, um so trostloser wird der Zustand des armen Menschenherzens, das vor der Gottheit, wie vor sich selbst zurückbebt und gerade darum nicht selten damit endet, in den wilden Orgien derselben finstern höllischen Macht, deren leiseste Zuckungen ihm grauenvoll schienen, Berauschung und Selbstvergessenheit, wo nicht gar sein Heiligthum, seinen Himmel zu suchen. Es wird von mancher Seite her der angeborenen Verfälschung und Entartung des menschlichen Wesens, wie es ursprünglich aus Gottes Hand hervorgegangen, das Wort geredet und zu diesem Behufe ein nicht geringes Gewicht auf das tiefe Schuldbewußtsein gelegt, das schon die heidnische Welt durchzog; allein es scheint hierbei vergessen, daß in jenem Schuldbewußtsein ebensowenig eine prophetische Stimme lag, wie im Bewußtsein der empfangenen Sühne, womit die Diener des Baal und Moloch ihre, der Unzucht und dem Kindermorde geweihten Stätten verließen, und daß ferner das tiefe Schuldbewußtsein beim unnatürlichen Wesen des Heidenthums kein Zeugniß für die natürliche Verderbtheit der Menschennatur abgeben kann, sondern umgekehrt als eine klagende Stimme über deren Mißhandlung, als Zeuge für die angeborene Güte

Digitized by Google

und gegen die freventliche Selbstverfälschung der menschlichen Natürlichkeit erscheint. Die Lehre Mosis erkannte es daher als ihre einzige Aufgabe, durch Wiederherstellung der gewaltsam verrenkten Menschennatur in ihrer Integrität die Menschheit vom furchtbaren Drucke der Schuld und des Schuldbewußtseins zu erlösen; sie wollte als משיבה נפש den Menschen sich selbst zurückgeben und eben dadurch auch seinem Gotte; sie wollte ihn tragen und nicht von ihm getragen werden, ihm als Lebenselement im Herzen wohnen, und nicht wie ein drückendes Joch auf der Schulter lasten, und Nichts verräth mehr den Mangel ihres Verständnisses, als das Reden von der Pflicht, das Joch der Thora auf sich zu nehmen. Dieser eigenthümliche Charakter des Mosaismus bewährt sich in der hervorstechendsten Weise bei seiner Vergleichung mit den heidnischen Religionen in Hinsicht auf die Lehre von Natur und Ursprung des Bösen. Die indische Anschauung vindicirt dem ewigen absoluten Wesen zwei einander entgegengesetzte Kräfte, eine in Brahma personificirte Centrifugalkraft, welche die Selbstentäußerung Gottes, d. h. die Weltschöpfung zur Folge hat, und eine in Wischnu hypostasirte Centripetalkraft, vermöge welcher die Gottheit alles von ihr Emanirte wieder an sich zu ziehen, das heißt dessen Selbstständigkeit wieder aufzuheben trachtet*); (26) ihr ist das Selbstische, das Fürsichbestehen sowohl dem Leibe wie dem Geiste nach das Princip des Bösen, und die Abtödtung seiner selbst, das mit Aufopferung der Individualität verbundene Versinken oder Untergehen in das allgemeine, absolute Leben die höchste Aufgabe des Menschen**). Die ihrem ethischen Charakter nach dem Mosaismus am Meisten sich nähernde Zendlehre läßt den ursprünglich guten Ahriman erst durch Neid gegen Ormuzd, analog dem Verhältnisse zwischen Kajin und Hebel, von Gott abfallen, den Abfall nicht von und nicht aus

*) S. Creuzer Symb. I. 435.

**) S. Creuzer ibid. I. 215. 437.

Digitized by Google

Gott, der Zeruane Akerene, sondern aus und durch Ahriman selbst kommen*) und erkennt sonach das Böse nicht in der Selbstheit, nicht in der Individualität als solcher, sondern in der Selbstsucht, im Hinausstreben des Individuums über die ihm von Gott gesetzten Naturgrenzen oder eigentlich in der Störung der kosmischen Harmonie, welche Stolz und Selbstsucht blos repräsentiren. Ahriman fällt nicht nach einer göttlichen Anordnung, nicht vermöge eines ihm innewohnenden Naturgesetzes, sondern aus freier Wahl und im Widerspruche mit dem Naturgesetze. Aber sein Fall beschränkt sich nicht auf ihn allein. Er hat gleichen Antheil mit Ormuzd an der Gesammtschöpfung und so trägt alles Geschaffene ohne Ausnahme eine zwitterhafte, von Licht und Finsterniß gemischte Natur. Der Mensch fühlt nun diesen Pesthauch, die unheilvolle Erbschaft der Sünde, und seine Losung ist: Kampf gegen Ahriman, aber ein Kampf ohne Siegeshoffnung für die gegenwärtige Ordnung der Dinge; denn unerbittlich zieht Ahriman Alles in den Abgrund, bis einst nach Aeonen von Jahren Ormuzd als glorreicher Sieger hervortreten und eine ganz neue Welt, eine Lichtwelt, aus seinem Schooße allein erzeugen wird. Auch der ägyptische Typhon empört sich nach Creuzer Symb. II. 20 aus Neid und Scheelsucht gegen Osiris, dessen Thron er besteigen möchte, und so erscheint auch hier nicht die Selbstheit, sondern die Störung der kosmischen Harmonie als Princip des Bösen. (27)

Wie verschieden aber auch diese Systeme unter sich sein mögen, so treffen sie dennoch in zwei Punkten zusammen; sie lassen nämlich zunächst den Menschen unter dem Fluche der Sünde geboren werden, der Natur desselben einen an sich bösen Stoff innewohnen und machen so Gott selber zum mittelbaren oder unmittelbaren Urheber der Sünde, wie sie ferner die Gottheit, gleichviel ob Eins mit der Welt oder nach der Anschauung des idealen Pantheismus als das absolute, durch den Schöpfungsact aus sich selbst herausgetretene Sein

*) S. Creuzer ibid. I. 194. 195.

Digitized by Google

gedacht, in den Kreis des Bösen hereinziehen und unter dem Einflusse desselben verletzt darstellen, indem der Naturgott durch jede kosmische Störung leidet und der absolute Gott schon durch seine schöpferischen Ausstrahlungen sein eigenes Wesen verkümmert sieht. Daß endlich nach dem Allen der Mensch die Gewalt besitzt, mit der ihm innewohnenden Macht des Bösen störend in den Gang des allgemeinen Lebens einzugreifen, bedarf keiner weitern Erwähnung.

Dem Allen tritt nun aber der Mosaismus entschieden entgegen. Gott ist Jehova-Elohim, kein Naturgott und kein schwebendes Nebelgebilde, sondern die höchste Realität, das allein unabhängige Wesen, die eigentliche Persönlichkeit, unendlich erhaben über alle seine Werke und dennoch der Inbegriff derselben. Er schuf die Welt durch sein Wort, überschaute sein Werk und sah, daß es sehr gut sei. Die Schöpfung ist weder eine Emanation seines Wesens, eine ihn verkümmernde Selbstentäußerung, noch das Werk eines abgefallenen oder nicht abgefallenen Untergottes. Alles ging aus freiem göttlichen Rathschlusse gut und rein, ein Zeuge der Herrlichkeit seines Schöpfers, hervor. Der Mensch ist im göttlichen Ebenbilde geschaffen, nicht blos Mikrokosmos, sondern gottähnlich. Gott ist heilig, ein Hasser und Rächer des Bösen, und du sollst heilig sein, wie Er! Die Sünde lauert vor der Thüre; sie gelüstet nach dir und du sollst sie beherrschen. (28) Wo sollte in einer solchen Schöpfung, in einem solchen Menschen und unter einem solchen Gotte noch Raum für das angeborene Böse, für die Erbschaft der Sünde übrig bleiben? Jede einzelne dieser Lehren liefert schon ein unwiderlegliches Zeugniß für die ungeheure Kluft zwischen dem Glauben an die Angeborenheit der Sünde und der Lehre Mosis, und es ist in der That zu verwundern, wie Bähr (Symb. II. 209) solchen Zeugnissen gegenüber von seiner gewöhnlichen Vorliebe sich verleiten lassen konnte, die unreine ἀκαθαρσία in den mosaischen נפש zu verpflanzen, um dann durch eine weitere leichte Wendung diesen Nephesch

Digitized by Google

zur unreinen Wurzel des Unreinen, zum Principe der Selbstheit und eo ipso — des Bösen zu stempeln, und so dem Mosaismus unter der Hand und in aller Schnelle ein rein heidnisches Princip des Bösen unterzuschieben. Für eine so folgenschwere Behauptung, die den innersten Kern der geoffenbarten Lehre betrifft, und worauf Bähr den ganzen künstlichen Bau seiner Opfertheorie errichtet, sollte man doch wenigstens irgend einen Haltpunkt erwarten dürfen, während derselben nichts weiter zur Stütze dient, als die völlig aus der Luft gegriffene Vermuthung, daß נפש das Pronomen: Selbst bezeichnet, eine Worterklärung, die auch dann, wenn sie zugegeben werden könnte, für die Hauptsache, für die Uebersiedelung der sündigen Selbstheit vom heidnischen auf mosaischen Boden nicht das Geringste beweisen würde. Allerdings entspringt die Sünde dem Nephesch, dem animalischen Leben und nicht dem gottentflossenen Geiste; (29) aber dieser Nephesch befindet sich darum noch keineswegs in einem angeborenen unreinen Zustande. Der Trieb nach dem Bösen, die Fähigkeit zu sündigen ist sein angeborenes Erbe, nicht aber der böse Trieb, die unreine und im Decalog mit dem Verbote לא תחמד als eine freiwillige sündige That im Innern des Menschen bezeichnete ἐπιθυμία, die Sünde selber. Das ist eben der schneidendste Contrast, der in dieser Hinsicht zwischen dem Mosaismus in nothwendiger Folge seiner ganzen Lehre von Gott und Menschen und allen übrigen Religionssystemen stattfindet. Nach seiner Anschauung kann die Natur als ein reines und vortreffliches Erzeugniß Gottes überhaupt und insbesondere in ihrem Glanz- und Gipfelpunkte, dem Menschen, unmöglich gleich von vorneherein einen bösen, unreinen Trieb mit sich führen, der, gleichviel ob zur concreten Materie verdichtet, oder zum luftigen Hauche verfeinert, nach einem unerbittlichen logischen Schlusse Gott selber zum Urheber des Bösen stempelt. Sünde und Tugend sind Producte der freien menschlichen Selbstbestimmung, innere oder äußere Thaten der Willensfreiheit, niemals aber Naturtriebe, und der dem Nephesch

Digitized by Google

innewohnende Trieb nach dem Bösen ist ebensowenig Sünde, als der demselben Nephesch eingepflanzte Trieb nach dem Guten — Tugend. Jener wie dieser kann wie jeder andere thierische Trieb weder heilig, noch unrein genannt werden, sondern blos auf Reinheit und Güte, das heißt Zweckmäßigkeit Anspruch machen; aber die Verbindung mit dem freien Willen, der im Geiste wohnt, vermag Ersteren zum Quell des Unreinen, der bösen Lust, wie Beide zum Quell der Heiligkeit werden zu lassen. Gott ist nimmermehr Urheber der Sünde, aber er hat den Menschen so ausgestattet, daß dieser selbst Urheber der Sünde zu werden vermag, und er mußte ihn so ausstatten, weil die Fähigkeit zu sündigen zugleich die Fähigkeit zur Tugendübung, die Möglichkeit der Lebensheiligung bedingt, weil den der Sünde unfähigen Menschen die bloße Natur schon zum Vollzuge des göttlichen Willens treibt, der Trieb allein aber keine Heiligkeit, keine Tugendhaftigkeit gewährt. Noch klarer stellt sich der Unterschied zwischen der heidnischen und mosaischen Lehre durch folgendes Moment heraus. Das Heidenthum betrachtet nämlich das physische und moralische Uebel im Grunde als ein und dasselbe; denn es fehlt ihm der eigentliche Begriff des Moralisch-Bösen, welcher den der vollkommenen moralischen Willensfreiheit voraussetzt. Der Mensch kann nur insofern im vollständigen Sinne des Wortes moralisch gut oder böse handeln, als ihm vollkommen freie Wahl zukommt, eine solche Handlung zu üben oder zu unterlassen. Befindet er sich aber ohne sein Verschulden und schon von Geburt an in einem sündenhaften Zustande, so ist dieser Zustand selbst als ein natürliches Gebrechen, das mit jedem andern unglücklichen Verhängnisse ein und denselben Ursprung hat und ebenso an der Seele haftet, wie ein anderes Gebrechen am Leibe. Allerdings verhält es sich anders mit der Sünde, das heißt mit der sündigen That, mit der Aeußerung des sündenhaften Zustandes. In Bezug auf diese kann freilich auch das Heidenthum nicht umhin, die menschliche Willensfreiheit anzuerkennen, aber doch nur bis auf einen gewissen

Digitized by Google

Grad, indem der Zustand innerer Gebundenheit unmöglich ohne allen schmälernden und hemmenden Einfluß auf die Freiheit des Handelns gedacht werden kann. Das volle Bewußtsein der natürlichen Sündenhaftigkeit mußte im Heidenthum das Bewußtsein der Sünde in hohem Grade verkümmern, dieses mehr oder weniger in jenes aufgehen und mit jenem wie ein natürliches Uebel erscheinen lassen. Nach einer nothwendigen Consequenz dieser ganzen Anschauung mußte dasselbe ferner jede innere Unordnung, jede noch so sträfliche Lust dem Kreise der natürlichen Sündenhaftigkeit ganz und gar anschließen und erst die äußerliche That dem Kreise der Sünde zurechnen. Ist nämlich die innere Verfassung von Natur aus Herd und Heimath des Bösen, so läßt sich in keinem Falle dort — auf seinem eigenen Gebiete — die Gewalt desselben fesseln und eine Grenze zwischen sündenhaftem Naturzustande und Sündenthat ziehen. Der Mosaismus dagegen, welcher die natürliche Sündenhaftigkeit durchaus zurückweist, blos eine natürliche Sündenfähigkeit zugesteht und dem menschlichen Willen in moralischer Hinsicht vollkommene Freiheit beimißt, konnte und mußte das physische Uebel vom moralischen auf das Schärfste unterscheiden, Gott den Urheber des Ersteren, den Menschen den Urheber des Letzteren nennen*) und endlich auch die innere Lust nach dem Verbotenen, die Hingabe der Gesinnung an die Sünde als eine freie innere Sündenthat streng verpönen, und wenn — wie Ibn Esra erwähnt — Viele über das mosaische Verbot der bloßen Lust nach fremdem Gute sich verwunderten, weil nach ihrer Meinung das Gelüste sich nicht verbieten lasse, so beruht diese Verwunderung auf einem großen, von Ibn Esra selbst getheilten Mißverständnisse, nämlich entweder auf der falschen Voraussetzung, daß die Schrift schon den Trieb nach dem Bösen verbieten wollte und ihn auch ohne Herrschaft über die Gesinnung als verwerflich betrachtet, oder auf der ebenso falschen

*) Jes. 45, 7. Amos 3, 6. Klagel. 3, 38.

Digitized by Google

Annahme, daß der Mensch vermöge seiner moralischen Willensfreiheit nicht ebensowohl die Gesinnung, wie die Handlung selbstständig und ohne allen Zwang producire, daß die Herrschaft der animalischen Lebenskraft über das Wollen des Geistes eine natürliche Nothwendigkeit, eine Gottesordnung wäre. (30).

Diese scharfe Gegeneinanderstellung der Sünde und der Natürlichkeit löst uns auch das Geheimniß des mosaischen Princips der Sünde. Es wurde nämlich schon im vorigen Kapitel nachgewiesen, wie der Mosaismus alle Fäden des animalischen und geistigen Menschen in ein und demselben Mittelpunkte zusammenlaufen läßt, und eben von der hier zwischen den verschiedenen Potenzen herrschenden Harmonie alle menschliche Frömmigkeit und Glückseligkeit abhängig macht. Das Princip des Bösen ist sonach nichts Anderes, als Unnatürlichkeit, Verletzung der von Gott festgestellten Naturordnung, (31) mit anderen Worten: Störung des Einklanges zwischen der animalischen und geistigen Lebenskraft. Und in der That leuchtet der Strahl dieser großen und folgenschweren Wahrheit, wenn auch nicht zum vollen Bewußtsein gebracht und darum auch nicht consequent verfolgt, hell genug aus jener dunkeln Mischnah, hervor (Aboth 5, 1): בעשרה מאמרות נברא העולם ומה תלמוד לומר והלא כמאמר א׳ יכול להבראות אלא להפרע מו הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות. (32)

Die Wurzel aller Sünde ist ein Act der Naturverletzung im Innern des sündigenden Menschen. חֹטֵא heißt ursprünglich: der Fehlerhafte, Verletzte*) und erst in abgeleiteter Bedeutung: der das Ziel Verfehlende, so erst den

---

*) Vergl. Raschi zu Genes. 31, 39: אנכי אחטנה לשון קולע אל השערה ולא יחטא אני ובני שלמה חטאים חסרים. אנכי אחסרנה... תרגומו דהוה שגיא מטנינא שהיתה נפרדת ומחוסרת כמו ולא נפקד ממנו איש תרגומו לא שגא. Ebenso Thosaphoth zu Schebuoth 8a s. v. הקבר.

wahren Gegensatz zu תָּם (dem Ganzen, Lückenlosen bildend. (33).

Wie aber? Sollte der Mosaismus ein und dasselbe Princip des Bösen mit dem Naturalismus wenigstens in so fern theilen, als dasselbe hier wie dort in kosmischer Störung besteht? In gewisser Hinsicht — allerdings! Und doch — welche ungeheure Kluft zwischen Beiden! Dem heidnischen Naturalismus ist die kosmische Störung, wie dem heidnischen Idealismus der Kosmos selber, eine Störung Gottes, und darum bezieht sich die heidnische Sühne auf die Gottheit; dem Mosaismus ist die kosmische Störung eine Störung des von Gott ausgegangenen und vollkommenen Werkes, und daher die Sühne eine solche, welche nicht Gott, den ewig vollkommenen und weder durch eine menschliche noch sonstige Gewalt verletzbaren, sondern den Opfernden selbst, den allein durch die Sünde verletzten, zum Objecte hat.

Dies führt uns zugleich auf eine andere höchst bedeutsame Eigenthümlichkeit des Mosaismus. Selbst dann, wenn die Sünde am Nächsten begangen worden, bezieht sich die Sühne niemals auf diesen, sondern immer nur auf den Sünder. Daraus folgt unzweifelhaft, daß nach der biblischen Lehre der Sünder die Naturordnung nur in und an sich selber stören kann, außerhalb der eigenen Lebenssphäre aber eine solche Störung wohl in sträflicher Weise beabsichtigen, dagegen nimmer thatsächlich zu vollführen vermag. Der Mensch kann Gottesordnung ebensowenig, wie das göttliche Leben selbst, stören. Gottes Vorsehung duldet nimmer, daß irgend Jemanden auch nur das geringste Leid durch menschliche Willkür zugefügt werde, ohne daß eine solche Zufügung seine eigene Fügung und von ewig her bestimmte Ordnung wäre. Nur die eigene Naturordnung kann der Mensch freventlich ebensowohl durch die Sünde selbst, wie durch ihre, für ihn schädlichen Folgen ändern; (34) diese Gewalt wurde ihm theils als wesentliche Bedingung seiner moralischen Willensfreiheit, theils zu seiner Bestrafung von Gott

Digitized by Google

verliehen. Will er aber diese Grenze überschreiten, so wird sein Arm entweder der Vollstrecker einer göttlichen Fügung, oder von der Allmacht trotz der drohendsten Uebermacht über den zum Opfer Auserseheuen aufgehalten und gelähmt.

Die Sünde mag dieses oder jenes Ziel haben — immer beginnt sie mit dem innern, dem Triebe nach dem Bösen entspringenden freiwilligen Act der Entzweiung zwischen dem Geiste und der animalischen Lebenskraft. Diese erste innere That, die sich selber keineswegs Endzweck sein kann und vielmehr immer erst durch irgend einen Antrieb hervorgerufen wird, will und muß sich, diesem Antriebe angemessen, auch äußern und tendirt daher stets entweder innerlich durch die Gesinnung, oder auch äußerlich durch die Handlung nach einem bestimmten Objecte, das ebensowohl der Träger des gestörten Lebens selber, als ein außer ihm Vorhandenes, Schöpfer oder Geschöpf, sein kann. Mit dieser Aeußerung, das heißt zweiten That, die man gemeinhin die eigentliche Sünde nennt, fängt der Sünder an, außer der bereits vollzogenen Störung der innern Harmonie noch ein Object, und zwar entweder sein eigenes oder ein fremdes Leben mit in den Kreis der Zerstörung ziehen zu wollen, ein Wollen, das in Bezug auf ihn selbst durch Abwendung von Gott, dem Urquell seines Daseins, durch übermäßige Hingabe an den Sinnengenuß oder durch Abtödtung des Fleisches u. s. w., in Bezug auf Andere durch List, Bosheit, Verlangen nach fremdem Gute und dergleichen, in Hinsicht auf Gott endlich durch Undankbarkeit, Auflehnung gegen die höchsten Fügungen, Gottesleugnung und Aehnliches sich ausspricht. Allein eine solche Tendenz nach Verletzung des erwählten Objectes kann, wie schon erwähnt, lediglich in Absicht auf das sündige Individuum als eine Störung der von Gott festgestellten Naturordnung wirklich vollführt werden, in Absicht auf ein fremdes Individuum aber (35) tritt eine wirkliche Störung der Naturordnung ebensowenig ein, als das göttliche Wesen selbst durch irgend eine sündige Gewalt jemals in irgend einer Weise verkümmert werden

Digitized by Google

kann. In diesem Falle wird der Frevler, wenn ihm die Ausführung der Absicht gelingt, vielmehr blos ein Werkzeug in der Hand Gottes, strafbar wegen der Absicht, die natürlich durch die thatsächliche Ausführung eine um so größere intensive Gewalt beurkundet, daher auch an Verwerflichkeit zunimmt und bis zum lebenverwirkenden Verbrechen gesteigert werden kann, nicht aber wegen einer Verletzung der Naturordnung, die in der That gar nicht stattgefunden. Der Mörder z. B. kann Niemanden auch nur um eine Secunde früher das Leben nehmen, als Gott schon von ewig her die Grenzen des mit freventlichem Vorsatze getödteten Lebens festgestellte; er besitzt über das Schicksal dessen, dem er das Dasein verkürzen will, durchaus keine andere Gewalt als das blinde Mordwerkzeug in seiner Hand oder ein reißendes Thier über seine Beute, und so wenig als Letzterem oder einem niederstürzenden Felsen **ohne göttliche Lenkung** die Vernichtung eines lebendigen Wesens gestattet sein kann, ebensowenig dürfen wir der menschlichen Bosheit eine solche schaudervolle Gewalt einräumen, wenn der Gedanke an ein Alles überwachendes Vaterauge nicht in der erbärmlichsten Weise eingeschränkt werden und fast zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit herabsinken soll. Das Hinausgreifen der Sünde über die Sphäre ihres eigenen Trägers stiftet keine Unordnung, sondern wird Gottesordnung, wird ein ergänzendes Glied in der Kette göttlicher Verhängnisse, eine von Gott gewollte und nicht blos geduldete Fügung, die aber darum die Freiheit der sündigen That ebensowenig beeinträchtigt, als die göttliche Allwissenheit, welche alle menschlichen Schritte schon zum Voraus kennt. Dies Alles findet sich klar und deutlich ausgesprochen ebensowohl Genes. 9, 13. 14: ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, wobei offenbar der Druck Israels als selbstständiger göttlicher Plan in vollkommener Unabhängigkeit von dem Frevel der blos zum vollführenden Werkzeuge dienenden Dränger erscheint, wie Genes. 50, 20: אתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטבה

למען עשה כיום הזה להחיות עם רב. Die beabsichtigte Tilgung ihres Opfers konnten, als dem göttlichen Plane widerstrebend, die Brüder Josephs und Pharao nicht erzielen; sie durften demselben in qualitativer und in quantitativer Beziehung einzig und allein das von der Vorsehung zur Verfolgung ihrer Rathschlüsse angeordnete Leid zufügen. Es herrscht weder blinder Fatalismus noch zügellose Willkür. Ueber sich selbst hat der Mensch vollkommene Gewalt, Anderen gegenüber wird sein freies Thun und Lassen von Gott gelenkt und geleitet.

Das talmudische Judenthum dagegen widerspricht dieser im Mosaismus so tief begründeten Wahrheit. Es zugesteht der menschlichen Willkür — wie das Heidenthum — auch über fremde Lebenskreise die Macht der Zerstörung. Die oben angeführte Mischnah aus Aboth läßt den Bösewicht die Welt zu Grunde richten. In Abodath Elilim 54 b wird ferner gelehrt: הרי שנזל סאה של חטים וורעה בקרקע רין הוא שלא תצמח אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. הרי שבא על אשת חבירו דין הוא שלא תתעבר אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין והיינו דאמר ר"ל אמר הקב"ה לא דיין לרשעים שעושין סלע שלי פומבי אלא שמטריחין אותי ומחתימין אותי בעל כרחי. Auf den ersten Anblick scheint diese Geltendmachung des starren und unabänderlichen Naturganges, die den Schöpfer gleichsam außer Stand setzt, der sündigen Macht Abbruch zu thun, dem Vermögen der bösen Willkür, störend in die Naturordnung einzugreifen, zu widersprechen. Im Grunde aber entfließen beide Ansichten vielmehr ein und demselben Geiste, der Voraussetzung, daß Gott der Macht der Sünde gegenüber ein passives Verhalten beobachte. In Folge dieser Passivität, welche das Böse nach Außen hin sogar wider die Naturordnung nach Belieben schalten und walten läßt, kann Gott die satanische Kraft noch viel weniger im Widerspruche mit dem natürlichen Gange der Dinge schmälern wollen. Alles, was der Sünde zu statten kommt, die Natürlichkeit, wie die Unnatürlichkeit, wird von ihm geduldet.

Digitized by Google

Gegen seinen Willen läßt er ebensowohl Menschenblut durch Menschenhand vergießen, wie das gestohlene Saatkorn zur Frucht heranreifen. Der Grund dieser Duldung ist auch in letzterem Falle keineswegs die auf talmudischem Standpunkte ohnehin nicht feststehende Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, sondern eben blos die unthätige Rolle, welche Gott der Entfaltung des Bösen gegenüber ein für alle Mal in dieser Welt zu übernehmen für gut findet, um dasselbe in der jenseitigen Welt um so strenger zu züchtigen עתידין ליתן את הדין. Am Entschiedensten aber tritt die talmudische Ansicht in Cholin 11b und Sanhedrin 78a hervor, wonach die absichtliche Tödtung eines Menschen, welcher an einem lebensverkürzenden organischen Fehler leidet, gar nicht als ein der Todesstrafe würdiges Verbrechen betrachtet wird — הכל מודים בהורג את הטריפה שהוא פטור, אחי׳ מהורג את הנפש... וליחוש דלמא טריפה הוא. Diese an sich gewiß höchst überraschende Halachah, woraus dann mittelst talmudischer Exegese der weitere Schluß: טריפה שהרג שלא בפני ב״ד פטול... רהוי לה עדות שאי אתה יכול להזימה gefolgert wird, ist blos eine nothwendige Consequenz der ganzen rabbinischen Anschauung über das Verhältniß der göttlichen Providenz zur Macht des Bösen. Den Rabbinen ist bei der Ausführung einer verbrecherischen Absicht nicht die Absicht, sondern die zerstörende äußere That, die wirklich erfolgte Verwirrung der Naturordnung das Hauptmoment, und so richtet sich denn in Bezug auf den Mörder das Strafmaß natürlich nach dem größern oder geringern Maße von Lebensfähigkeit, die der Gemordete besessen. Die Absicht des Mörders kommt hierbei durchaus nicht in Betracht. Dieser ahnt nicht das Geringste vom Vorhandensein eines organischen Fehlers an seinem Opfer; er hat nach seiner Meinung ein vollkommenes Leben zerstört. Nichts desto weniger befreiet ihn die thatsächliche mangelhafte Beschaffenheit des zerstörten Organismus von der Todesstrafe, weil das, was diese Strafe nachzieht, nicht in der mit Ausführung verbundenen Absicht, sondern in der mit Absicht

Digitized by Google

verbundenen Ausführung, in der Aufhebung der Naturordnung besteht und sonach der Grad des angerichteten Schadens nicht ohne Einfluß auf die Strafwürdigkeit bleiben kann. (36)

Indeß hat diese Differenz zwischen dem biblischen und rabbinischen Judenthum ihre tiefere Begründung in einer andern Differenz zwischen Beiden in Hinsicht auf den Grund der physischen Uebel, deren Darlegung jedoch erfordert, zuerst die eiserne Consequenz nachzuweisen, womit der bisher auseinandergesetzte biblische Gedanke in der Beurtheilung aller mit dem Bösen zusammenhängenden Erscheinungen sich geltend macht. Den schicklichsten Anknüpfungspunkt bietet die ebenso oft besprochene als mißverstandene Stelle im Decalog Exod. 20, 5., wo von Gott gesagt wird, er gedenke der Schuld der Väter über die Kinder. Daß hier von den natürlichen Folgen der Sünde, von dem Unglücke, das Eltern durch die Sünde über ihre Nachkommen bringen, die Rede sei, wird fast allgemein zugestanden. Nur fand man es in hohem Grade auffallend, daß dasselbe Gottesgesetz, welches Deut. 24, 16 gebietet, Kinder nicht wegen des Vergehens der Eltern zu bestrafen, doch wieder andererseits strafbaren Eltern eine solche unheilvolle Macht über ihre schuldlosen Nachkommen einräumt. In Wahrheit denkt aber die Bibel an eine solche Macht-Einräumung ebensowenig bei den nichtbeabsichtigten, wie bei den beabsichtigten schädlichen Folgen, welche die Sünde für Andere nachzieht. Die physischen Uebel, woran die Kinder lasterhafter Eltern oft leiden, sind an sich durchaus keine Störung der von Gott festgestellten Ordnung, sondern ein für diese Kinder von der Vorsehung bestimmtes Verhängniß, das wir freilich ebensowenig, als Gottes Werke und Wege überhaupt zu ergründen vermögen. Der sündige Vater erzeugt wohl das Unglück des schuldlosen Kindes, aber nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern in der Eigenschaft eines göttlichen Werkzeuges. Man glaubt den scheinbaren Widerspruch zwischen der Thatsache der Fortpflanzung der üblen Folgen der Sünde auf Kinder und Kindeskinder und der

Digitized by Google

göttlichen Gerechtigkeit ohne Erfassung des mosaischen Gedankens schon dadurch gelöst zu haben, daß man jene Uebel eben als natürliche Folgen der Sünde hingestellt*). Dies ist aber nichts weiter, als eine leere Täuschung. Messen wir das Walten der göttlichen Gerechtigkeit einmal nach unsern Vorstellungen, so taugt die Natürlichkeit durchaus nicht zur Rechtfertigung der Weltregierung; denn diese Natürlichkeit ist ja eben ein Gesetz Gottes und wäre also im vorliegenden Falle ein ungerechtes Gesetz Gottes, zu dessen Aufhebung die menschliche Gerechtigkeit, stünde es in ihrer Macht, sich gedrungen fühlen würde. Der Talmud, welcher Gott gleichfalls gezwungener Weise das gestohlene Saatkorn aufblühen und die ehebrecherische Vermischung Frucht tragen läßt, hat wenigstens das Verdienst, sein System consequent durchzuführen; er pocht nämlich bei dem Allen nicht auf die Natürlichkeit, sondern vindicirt der Sünde selbst der Natürlichkeit gegenüber freien Spielraum und stempelt Gott in diesem wie in jenem Falle zum ruhigen Zuschauer, der sich den Tag der Vergeltung vorbehält. Gottes Gerechtigkeit aber mit der ungerechten Natürlichkeit vertheidigen zu wollen, ist Inconsequenz und Unsinn zugleich. Und selbst hiervon abgesehen — wie will man andere natürliche Uebel, deren Entstehung sich nicht von einem sündigen Vorgange ableiten läßt, mit Gottes Gerechtigkeit in Einklang bringen? Es ist nutzlos, eine neue Art von Erbsünde zu erfinden, wenn die auf dieselbe zurückgeführten Erscheinungen auch ohne die häßliche Erbschaft zu Tage kommen. Die einzige Lösung solcher Erscheinungen bleibt ewig jenes vom Buche Job dramatisch dargestellte prophetische Wort: Nicht meine Gedanken sind eure Gedanken, nicht euere Wege meine Wege, spricht der Herr! denn hoch, wie der Himmel über der Erde, sind meine Wege über eueren Wegen, meine Gedanken über eueren Gedanken (Jes. 55, 8. 9.) Freilich mahnt und warnt die Schrift, Gott werde der Sünde der Eltern über die Kinder gedenken,

*) S. Michaelis M. R. Th. V. §. 229.

Digitized by Google

allein sie stellt damit blos eine Thatsache hin, welche die Eltern von der Sünde abhalten soll, ohne darum diese Thatsache irgendwie als eine durch das Böse verursachte Störung der göttlichen Ordnung bezeichnen zu wollen, und der Ausdruck ופקדתם עליהם בעון אבות על בנים bedeutet ebenso, wie במשמרת את כל משאם (Num. 4, 27) keineswegs, er bestraft, sondern: er bestimmt (denkt zu) die Sünde der Eltern den Kindern, das heißt dem Schicksale der Kinder, dessen unglückliche Beschaffenheit gottlose Ahnen allerdings erzeugen. Es ist derselbe Gedanke, den der Sänger (Klagel. 5, 7) klagend über Israels unglückseliges Geschick ausspricht: „unsere Väter sündigten und sind nicht mehr; wir müssen ihre Sünden tragen!“ Am Schlagendsten bestätigt dies Alles Jecheskels Ausspruch (18, 20): הנפש החוטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן צדקת הצדיק עליו תהי' ורשעת רשע עליו תהיה. Trotz jener talmudischen Ansicht*), welche eine dogmatische Verschiedenheit zwischen Moses und Jecheskel in dieser Hinsicht annimmt, herrscht zwischen diesem Ausspruche und der betreffenden Stelle im Decalog ebensowenig, als zwischen dieser und dem Gesetze, daß Kinder nicht wegen der Eltern sterben sollen, irgend ein Widerspruch. Letzteres handelt ohnehin blos von gerichtlicher Tödtung**), und der Prophet, der allerdings, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, von frühzeitigem natürlichen Tode redet, will in inniger Uebereinstimmung mit der Lehre Mosis den Wahn widerlegen, als ob der Sohn für die Vergehen des Vaters, oder der Vater für die des Sohnes eine Strafe zu erleiden hätte. (37)

Eine andere von Onkelos und dem Talmud (Sanhedrin 27 b) vertretene Ansicht, der auch Neuere folgen***),

*) Makkoth 24 a.

**) Vergl. Ibn Esra zu Deut. 24, 16: ותועי רוח שאלו איך אמר הכתוב לא יומתו אבות ובמקום אחר אומר פוקד עון אבות ושאלתם תהו כי לא יומתו... מצוה על ישראל ופוקד עון אבות על בנים הוא הפוקד.

***) Vergl. Hengstenberg Authentie d. Pentat. II. 549.

Digitized by Google

will unsere Stelle so gedeutet wissen, daß die Kinder nur dann gestraft würden, wenn sie dem Beispiele der Eltern folgen כשאוחזין מעשה אבותיהן. Diese Deutung bedarf aber kaum der Widerlegung, indem sie nicht blos gerade den wichtigsten Bestandtheil in den Text erst *hineinträgt*, sondern dem Inhalte desselben geradezu widerspricht. Wird nämlich für die Nachkommen die Strafe erst durch ihre *eigene* Sünde bedingt, so tragen sie ja eben nur die Strafe der eigenen — nicht aber der väterlichen Sünde. Soll aber sündigen Kindern die Strafe wegen der väterlichen Schuld etwa *vermehrt* werden, so bleibt dieser *Ueberschuß* nicht weniger unerklärlich, als die Bestrafung schuldloser Nachkommen und ist demzufolge für die Lösung des Problems bei allem, dem Texte angethanen Zwange nicht das Geringste gewonnen. Von hoher Wichtigkeit erscheint indeß die betreffende Deutung für das Verständniß des talmudischen Judenthums nach einer anderen Richtung hin, und jetzt sind wir an dem Punkte anlangt, wo die obenerwähnte Differenz zwischen Mosaismus und Rabbinismus in Betreff des Ursprunges physischer Uebel in aller Schärfe hervortritt.

Auf den ersten Anblick muß es nämlich sehr auffallend erscheinen, daß die Rabbinen, welche doch der Sünde eine über ihren Träger weit hinausreichende Zerstörungsmacht überall zugestehen, an der Fortpflanzung der natürlichen schädlichen Folgen der Sünde Anstoß nehmen und dieselben im vorliegenden Falle von der Fortpflanzung der Sünde selbst abhängig machen. Im Grunde aber beruhet dies auf einer andern im Talmud *vorherrschenden* Anschauung, wornach alle *physischen Uebel als göttliche Strafe für begangene Sünden gelten**). Und so verliert auch die Zerstörungsmacht, welche das rabbinische Judenthum dem Sünder auch in unmittelbarer Weise einräumt, wenigstens ihren monströsen Charakter. Gott läßt es geschehen, daß das Blut eines Menschen durch menschliche Willkür, das heißt nicht in

*) S. Berachoth 5 b und Albo Ikkarim Abschn. 5.

Digitized by Google

Folge einer selbstständigen Fügung vergossen werde, wenn und weil der Betroffene verschuldet ist und so durch die eigene Willenskraft die Möglichkeit störender Eingriffe fremder Hände in seine Naturordnung erzeugte. Der Mörder bleibt darum immer noch ein Verbrecher; denn Gott hat ihm in diesem Falle wohl das Vermögen, nimmer aber die Befugniß zur Uebernahme seines Richteramtes verliehen; er brachte ferner eine thatsächliche Störung zu Wege und handelt keineswegs als Werkzeug der Ausführung einer göttlichen Fügung; allein er besitzt dieses Vermögen nicht etwa aus eigener Machtvollkommenheit, sondern in Folge jener Zerstörungsmacht, die der sündige Mensch über sich selbst besitzt und auch Andern in Bezug auf seine Person zur Verfügung stellt, während Gott keineswegs aus der Passivität heraustritt, die That blos duldet, aber lediglich darum duldet, weil er den Sünder, das menschliche Object des Mordes, sein unglückliches Schicksal mit eigener Hand schaffen lassen will und den schädlichen Folgen seines freien Thuns anheimgiebt. Auf talmudischem Boden steht sonach in Hinsicht auf Zerstörungsmacht in einem ganz andern Sinne, als nach der mosaischen Lehre, der mordende Mensch und das reißende Thier auf ein und derselben Linie. Beide handeln weder aus eigener Machtvollkommenheit, noch in göttlichem Auftrage, sondern einzig und allein vermöge der sündigen Gewalt ihres Opfers, und so entströmt der Sünde eine in der That entsetzliche Gewalt, welche die ganze Naturordnung umkehrt, den Menschen ebensowohl dem blinden Triebe ihm untergeordneter Wesen, wie der zügellosen Willkür des Mitmenschen als Beute überliefert, kurz eine Gewalt, welche gleichsam die ganze Schöpfung aus den Fugen reißt (שמאבדין את העולם), (38) während nach der biblischen Lehre mit ihrer unvergleichlichen ethischen Majestät weder das blinde Naturelement, das ausdrücklich ein Bote Gottes, ein מלאך genannt wird*), noch das Raubthier, noch

*) Ps. 104, 4.

Digitized by Google

die menschliche Willkür gegen irgend Jemanden — selbst gegen den Sünder — irgend Etwas ohne göttliche Fügung, ohne göttlichen Auftrag auszurichten vermögen, und die Macht der Zerstörung im eigentlichen Sinne des Wortes blos dem freiwollenden Menschen über sich selbst verliehen worden.

Dieser sittlichen Höhe angemessen, ist der Mosaismus weit davon entfernt, den Leidenden ein für alle Mal noch obendrein mit dem tiefen brennenden Schmerze des Schuldbewußtseins zu beladen. Er lehrt wohl, daß der Sünder zu seiner Strafe oft leiden müsse, stellt aber entschieden in Abrede, daß der Leidende auch immer gesündigt haben müsse. Das unglückliche Schicksal gilt ihm, inwiefern sich der Mensch dasselbe nicht durch eigene und für ihn wohl erkennbare Schuld zugezogen, an und für sich selbst als eine unergründliche Fügung Gottes und seinem Endzwecke nach als Prüfung, als Mittel zur Lebensheiligung; denn das physische Uebel steigert den Trieb nach dem Bösen, führt leicht zum moralischen Uebel, macht den Menschen geneigt, sich gegen Gott und Menschen zu vergehen, und wer aus diesem Kampfe glorreich hervorgeht — der trägt die Krone der Lebensheiligung, die Krone, welche das zerstreute Israel ziert und die ihm das talmudische Judenthum vom Haupte gerissen, um seiner schwerbeladenen Schulter noch obendrein das erdrückende Joch einer durch Jahrtausende ungesühnten Schuld aufzubürden. Der Talmudismus betrachtet das physische Uebel durchaus als Strafe und eben darum zugleich auch als Mittel zur Tilgung der Sünde; der Mosaismus sieht in demselben ein Mittel zum Kampfe gegen die Sünde, zur Heiligung. Die scharfe Scheidung des Letztern zwischen dem Ursprunge des moralischen und dem des zeitlichen Uebels ist Jenem abhanden gekommen, indem er Beide nicht von Gott, sondern von Menschen kommen läßt. (39)

Die biblische Lehre von der Natur und dem Zwecke der natürlichen Uebel tritt an zahllosen Stellen hervor. Gott

Digitized by Google

läßt Israel in der Wüste umherirren und allerlei Entbehrungen erdulden, um seinen Gehorsam gegen das Gesetz zu prüfen (Deuter. 5, 2). Israel soll nicht sprechen: mein Weg ist dem Herrn verborgen, mein Recht geht an meinem Gotte vorüber; es soll die Unergründlichkeit der göttlichen Rathschlüsse erkennen; nur Knaben straucheln, die auf Gott Hoffenden aber erheben die Schwingen wie der Adler, gehen und ermüden nicht (Jes. 40, 27)! Jener Mann des Schmerzes, ein glorreiches Bild der Heiligkeit, verachtet, geschlagen und verwundet, aber durch seine Wunden Anderen Segen spendend — er soll Samen schauen, lange leben und das Gottgewollte glücklich vollführen (Jes. 53). Das ganze Buch Job endlich hat gar keine andere Tendenz, als die Darstellung der reinen Gotteslehre über das natürliche Uebel. Dasselbe stellt 1) das Leiden der Frommen als Gottes unergründliche Fügung hin und läßt den erhabenen Schicksalslenker die Freunde Job's, die diesem mit aller Gewalt eine Schuld als Grund seines trüben Schicksals aufbürden wollten, auf das Schärfste tadeln (42, 8), wodurch sich aber der Talmud, der eben die Ansicht der Freunde Job's theilt, gleichwohl nicht hindern ließ, das Leiden Job's ein verschuldetes zu nennen (Sotah 11 a). Und wie die Frage, warum Gott den Frommen Leiden sendet, wobei hauptsächlich die Wahl der Person, die Verschiedenheit irdischer Lose in Betracht kommt, mit der Unergründlichkeit Gottes beantwortet wird, so ist ferner 2) der ganze Inhalt des Buches eine Antwort auf die Frage: wozu der Mensch diese Leiden benützen soll — nämlich zum heldenmüthigen Kampfe gegen das moralische Uebel, das ihn dann zu bewältigen droht; zur Entfaltung frommen Gehorsams gegen die göttlichen Fügungen und der unerschütterlichen Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit, kurz zur Lebensheiligung. Der Satan ist ein Engel Gottes und sitzt im Rathe des Allerhöchsten. Eine stärkere Negation jenes Satans, der das moralische Uebel personificirt und als ein von Gott Abgefallener das Menschengeschlecht mit unerbittlicher Gewalt beherrscht, läßt sich gar

Digitized by Google

nicht denken. Er erscheint als Bote Gottes, als Repräsentant des natürlichen Uebels, welcher Job, den bisher von Gott so reich Gesegneten, insofern prüfen soll, ob seine Frömmigkeit auch im Unglücke nicht wanken werde (1, 9. 10. 11). Wo aber eine Prüfung stattfindet, muß auch das glückliche Bestehen der Prüfung für möglich gehalten werden. Der Mensch kann also den Satan, der als natürliches Uebel zugleich den Trieb nach dem moralischen Uebel darstellt, bewältigen, um vom bewältigten Satan sich heiligen zu lassen. Das ist der biblische Satan! (40)

Eine andere Physiognomie trägt allerdings der Satan in Sachariah 3, 1. 2. Hier zeigen sich schon bedeutende Spuren einer ausländischen Atmosphäre; allein nach Kimchi's Erklärung bezeichnet er blos das Haupt der Feinde des Tempelbaues, die diesen um jeden Preis zu verhindern suchen, und selbst nach der andern Deutung des T. Jonathan erscheint derselbe nur als Symbol der vom Hohenpriester begangenen Sünde, die dessen Erwählung hindernd in den Weg treten will, als ein Satan, der auf den Ruf Gottes zu Gunsten des Bußfertigen auf immer schwindet und den reuigen Hohenpriester, der seine unreinen Gewänder ablegt, zuletzt gerade zum Lichtsohne an der Seite des Weltenherrn verklärt. Also auch hier keine Rede von jenem persischen Dualismus, gegen welchen vielmehr die zwei Lichtsöhne eine unverkennbare Anspielung enthalten. An anderen Orten vollstreckt der Satan die göttlichen Strafgerichte oder reizt zur sündigen Handlung, in welchem letztern Falle er wie in Job als Trieb nach dem Bösen — nur ohne Vermittlung des natürlichen Uebels — erscheint, nicht an sich böse, sondern das Böse vermöge der menschlichen Willensfreiheit erzeugend*). Er prüft und straft im Namen Gottes, erzeugt Sünde durch die freie menschliche Selbstbestimmung und unter Gottes Lenkung, ist endlich selbst Sünde und weicht durch die

*) Vergl. 2. Sam. 24, 16. 1. Chron. 21, 1.

Digitized by Google

menschliche Kraft der Wiedererhebung und durch die vergebende Gnade Gottes. Nach dem Allen ist der althebräische Satan entweder ein reiner Engel Gottes oder ein unreines Geschöpf des Menschen und in beiden Fällen Gottes Allmacht und der moralischen Kraft des göttlichen Ebenbildes unterthan; er ist im schlimmsten Falle jener bildliche חטאת, „der an der Thüre lagert, nach dem Menschen gelüstet und von ihm bezwungen werden kann.“

Diesem, das ganze biblische Judenthum durchdringenden Geiste entspricht endlich auch die jehovistische Erzählung von der Schlange, deren Hauptmomente man völlig ignoriren muß, um ihr den furchtbaren moralischen Würger, die Erbsünde, oder auch nur überhaupt den Sündenfall zu vindiciren. Ist nämlich die Schlange das böse Princip, der fluchbeladene Satan, so hätte der Mensch nach Genes. 3, 23 seine Gottähnlichkeit gerade diesem Satan zu verdanken*) und also in ihm seinen höchsten Wohlthäter zu erkennen, wie überhaupt die Auffassung der Schlange als eines Symbols für das böse Princip ebensowenig mit dem mosaischen Grundgedanken der Reinheit aller von Gott geschaffenen Wesen, als besonders mit dem heilbringenden Anblicke der kupfernen Schlange Num. 21, 9 sich verträgt. Hat Gott ferner im buchstäblichen Sinne des Wortes dem Adam den Genuß von den Früchten des Erkenntnißbaumes verboten, und ist durch die Uebertretung dieses Gebotes der Sündenfall entstanden, so muß Folgendes in hohem Grade auffallen: daß nämlich in der ganzen Erzählung der Genuß der verbotenen Früchte niemals als Sünde bezeichnet wird, daß Chava das Gebot auch auf sich bezieht (V. 33) und sogar die Hauptstrafe erleidet, während der göttliche Befehl lediglich an Adam erging, ja der Existenz Chava's voranging, und daß endlich die dem Befehle angefügte Drohung: am Tage deines Essens von demselben wirst du sterben,

*) Vergl. Bohlen Genesis S. 38.

Digitized by Google

bekanntlich sich nicht erfüllte. Daß also die Bibel weder von einem Satan, noch von einer Erbsünde, noch von einem Sündenfalle überhaupt redet, liegt klar zu Tage. Wovon sie denn redet? Von der Genesis des Triebes nach dem Bösen, der den Menschen erst zu einem moralisch handelnden Wesen umschuf, dann von der Genesis der menschlichen Gottähnlichkeit, die in der Erkenntniß des Guten und Bösen besteht, von einer großen Revolution innerhalb der menschlichen Natur, womit diese aus dem factischen Zustande der thierischen Gebundenheit an den göttlichen Willen, das heißt an den selbsterhaltenden Naturtrieb in Folge einer freiwilligen, aber moralisch indifferenten Verletzung des Naturtriebes heraustrat, dadurch Gutes und Böses von einander unterscheiden, auch nach Letzterem gelüsten und zwischen Beiden mit moralischer Freiheit wählen lernte. Der Jehovist betrachtet, wie die Natur überhaupt, so auch den Menschen im Lichte der allmäligen Entfaltung seiner Anlagen und läßt ihn daher nicht schon aus Gottes Hand mit dem Elohisten in voller Gottähnlichkeit hervorgehen, sondern diese Gottähnlichkeit blos in potentia gleich von vorn herein schon besitzen, in actu aber erst durch die eigene Thatkraft erringen, und diese Gottähnlichkeit besteht für ihn nicht im Geiste mit seinen Attributen und namentlich dem freien Willen überhaupt, sondern in der moralischen Willensfreiheit, im Erkennen des Guten und Bösen und in der durch solche Erkenntniß bedingten Fähigkeit, das Gute als Gutes zu wählen und das Böse als Böses und nicht schon vermöge des innern Triebes zu meiden. Die factische Losgebundenheit vom Naturtriebe, vermöge welcher der Mensch das in der Naturordnung sich ihm offenbarende Gesetz Gottes nicht aus innerer Gedrungenheit, sondern als Gottesgesetz ehrt und befolgt, gilt dem Jehovisten für das wesentlichste Stück der menschlichen Würde und den schärfsten Contrast zwischen dieser und der thierischen Gebundenheit, die dem göttlichen Willen, ohne ihn als solchen zu erkennen, Gehorsam leistet. Ganz der

Digitized by Google

biblischen Grundanschauung angemessen, wornach jede Sünde ohne Ausnahme die Störung der eigenen Naturordnung zum Ausgangspunkte hat, erwählt sich nun unsere Erzählung das Verhalten des Menschen gegen die eigene Naturordnung zum Objecte, um jenen Riesenschritt, den das erste Menschenpaar für sich und all seine Nachkommen that, zu schildern. Ursprünglich, das heißt im Naturzustande, besaß der Mensch wohl schon freien Willen, aber ausschließlich das Verlangen nach dem seiner Natur Angemessenen. Er vollzog den göttlichen Befehl thierähnlich, instinctmäßig. (41) Das ihm Unangemessene stieß ihn von selbst zurück und der Trieb nach demselben lag noch in tiefem Schlummer, so daß er sich gar nicht versucht fühlte, nach dem Schädlichen zu greifen, obgleich dies in seiner Macht stand. Mitten in Eden standen zwei Bäume, (42) der Baum des Lebens, dessen heilsame Frucht das Leben verlängerte (43) und ihn eben darum instinctartig anzog, und ein anderer Baum, dessen schädliche Frucht das Leben verkürzte und ihn daher in Folge desselben sichern Instinctes trotz der einladenden Lieblichkeit (welch eine kunstvolle Zeichnung!) abstieß. Er erkannte wohl in diesem Abgestoßenwerden insofern eine Stimme Gottes, als er sich als ein Geschöpf Gottes erkannte, aber diese göttliche Stimme galt ihm noch keineswegs als ein göttliches Gesetz; er wußte, daß seine natürliche Einrichtung und somit auch dieser mächtige Zug der Natürlichkeit von Gott stamme, wußte aber nicht, daß Gott auch Gehorsam gegen diesen Zug, gegen seine Stimme im Menschen fordere, und glaubte vielmehr, man dürfte Alles thun, was man nur immer thun könnte. Der Begriff eines moralischen Dürfens, Nichtdürfens oder Müssens war für ihn gar nicht vorhanden, und er hielt es auf diesem Standpunkte ebensowenig für seine Pflicht, von den ihn anziehenden Früchten des Gartens ja zu genießen, als der ihn zurückstoßenden Früchte sich zu enthalten. Um zu diesem Begriffe zu gelangen, mußte er zuvor den Grund der Zurückstoßung und der Anziehung, nämlich die Schädlichkeit der einen und

Digitized by Google

die Heilsamkeit der andern Frucht als verpflichtend kennen lernen, mußte sich die Stimme Gottes zum Gesetze erheben, der Ruf: „iß von dieser und nicht von jener Frucht!“ — in das Gebot verwandeln: du sollst! Eine solche Erkenntniß des Guten und Bösen war aber einzig und allein auf dem Wege der Erfahrung, durch den factischen Genuß der schädlichen Frucht zu erlangen. Er vollzog nun in der That seine erhabene Bestimmung; er aß von der schädlichen Frucht — und hiermit war die ungeheuere Metamorphose vollendet. Er empfand die Schädlichkeit und die Reue entstand, die Gewissensflamme und mit ihr die Offenbarung des Gottesgesetzes. Dieselbe Vernunft, die vor der verhängnißvollen That die Stimme Gottes, die Stimme des Instinctes durch die Schädlichkeit der Frucht und mit den Worten כי ביום אכלך ממנו מות תמות erklärte, ohne aber hierin noch ein Verbot zu erblicken, sie sprach jetzt: du hättest nicht essen sollen, nicht sollen, und damit war der bis dahin verschlossene moralische Begriff erschlossen, ganz dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur im Allgemeinen angemessen, wornach heute noch dem Kinde der erste Strahl der ethischen Erkenntniß aus der Reue aufdämmert. Die nachtheiligen Folgen des Genusses lehrten ihn, was gut und böse sei, das Vorhandensein eines Ja- und Nichtsollens, einer moralischen Sphäre neben der physischen des Ja- und Nichtkönnens, und nun erst wurde in der begangenen That eine bewußtlose Uebertretung des Gottesgesetzes von ihm erkannt. Mit dem Genusse der wohlschmeckenden bösen Frucht war aber zugleich auch der bis dahin schlummernde Trieb nach dem Bösen erwacht und so gesellte sich zu der Erkenntniß des Guten und Bösen auch noch die Fähigkeit, der moralischen Erwählung zwischen Gutem und Bösem, die Fähigkeit, zu sündigen, resp. sich zu heiligen. Die Stufe der Gottähnlichkeit ist errungen, der Naturzustand verlassen, und nun kommen alle Attribute der Cultur zum Vorschein, die geschlechtliche Schamhaftigkeit, die Verweich-

Digitized by Google

lichung, die Beschwerlichkeit der Arbeit, das Verlangen nach dem Uebermaße, die Schmerzhaftigkeit des Kindergebährens, und endlich der lebensverkürzende Kampf (3, 7. 16. 19. 22. 6, 3). (44) Des Kampfes müde, sehnt sich der Mensch wieder zurück nach dem verlassenen Eden, aber die Cherubim Gottes versperren ihm den Weg auf immer; er soll den Frieden durch den Kampf sich erringen und so das Verlorene in verklärter Gestalt wiedererobern. Als Stifter dieser, die ganze menschliche Natur umwandelnden Erschütterung wird das Symbol des Heils im alten Aegypten und bei verschiedenen alten Völkern — die schlaue (nicht die unreine) Schlange redend aufgeführt, die dem Weibe vorspiegelt, Gottesstimme sei für den Menschen noch kein Gottesgesetz, diesen zur bewußtlosen Uebertretung des Gesetzes verleitet und darum trotz der gespendeten Wohlthat zum Kriechen auf dem Bauche und zum Essen des Staubes verurtheilt wird. In Wahrheit war aber die schlaue Schlange kein anderer, als der frei wollende, die Schranken des Instinkts durchbrechende Menschengeist, (45) der mit gewaltigem Flügelschlag das enge Gehäuse eines thierischen Friedens zerbrach, um fortan ungehindert den Aufschwung zum heißen Kampfe um Heiligung nehmen zu können. Das ganze herrliche Gemälde durchdringt ein Zug der Wehmuth, ja fast der Trauer — wie er eben das sich zurücksehnende, ruhelose Menschenherz durchdringt. Der Elohist würde anders gezeichnet haben, weniger glühend, einfacher, ohne allen Anstrich von Sentimentalität und mit cyclopischer Urkraft. Der Jehovist malt mit dem Gemüthe und darum das Eden der Kindheit mit reizenderen Farben als das hochliegende Nest, worin der Geistesadler horstet; aber er selbst steht auf dem Gipfel der Anhöhe, hört dort Gottes Stimme rufen: der Mensch ist wie Unser-Einer geworden, zu erkennen Gutes und Böses, und trauert nur darüber, daß das Lieblichere nicht auch das Bessere!

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Sühne und Opfer.

Es gehört ohne Zweifel zu den erfreulichſten Fortſchritten der theologiſchen Wiſſenſchaft, daß das Opfer allgemein als Mittelpunkt des geſammten moſaiſchen Cultus angeſehen wird und ebenſowohl die verflachende, ſchon von Nachmanides ſiegreich bekämpfte Accommodationstheorie des Maimonides, als jene ſeichtrationaliſtiſche Anſchauung, die in Folge ihres Unvermögens, in den Geiſt des Gottesgeſetzes einzudringen, in den bibliſchen Opfergeſetzen bald pures Heidenthum, bald „Kleingeiſterei und Mückenſeigerei“ erblicken will, nur noch zu den veralteten Anſichten zählen. Die Synagoge hat in der That zwar das Verſtändniß, niemals aber das Bewußtſein der hohen Würde des Opfercultus verloren, dieſem vielmehr die ganze Gebetsordnung nachgebildet und faſt ausſchließlich ihr ewiges Anklammern an Jeruſalem, ihre endloſe Wehklage über den Verluſt des Tempels, Altars, Prieſters und Opfers als ihres vermeintlich eigentlichen Lebenselementes zu verdanken; ſie fühlte ohne Unterlaß die Wichtigkeit des Opfers, nur ohne dieſelbe zu erkennen, ohne den zu Grunde liegenden ewig wahren Gedanken zu erfaſſen und von der ſymboliſchen und darum vergänglichen Hülle zu unterſcheiden. (46)

Trotz der Anerkennung aber, die ſich das moſaiſche Opfer errungen, ſucht man immer noch vergeblich nach einem Principe deſſelben, das dem Geiſte des Moſaismus entſpräche. Vielmehr herrſcht in dieſem Punkte als nothwendige Folge der falſchen Auffaſſung deſſen, was auf bibliſchem Boden das Princip des Böſen ausmacht, fortwährend eine nicht geringe Verwirrung oder doch ſyſtematiſche Verkehrtheit, wornach eben-

Digitized by Google

sowenig die einzelnen Opfergattungen, als deren gegenseitiges Verhältniß eine richtige Beurtheilung finden und in beiden Beziehungen die bedeutsamsten Momente theils völlig übersehen, theils absichtlich ignorirt, theils geradezu — dem sonst angestimmten Tone der Zuversichtlichkeit unbeschadet — als unlösbare Probleme hingestellt werden. Das Speiseopfer endlich wird als der geringsten Opfergattung angehörend, entweder ganz bei Seite geworfen, oder höchstens einer äußerst flüchtigen Beachtung gewürdigt, wozu freilich die großen Schwierigkeiten, die es der falschen Betrachtungsweise und insbesondere der mystischen Spielerei mit dem Opferblute darbietet, nicht wenig beitragen mögen. Und doch gewährt das Speiseopfer gerade die reichlichste Ausbeute für das richtige Verständniß des betreffenden Gesammtcultus, indem seine zahlreichen Variationen einen reichen Schatz aufschließender Gedanken enthalten, und sein von den Rabbinen wohl erkannter vorwiegender Charakter der Begleitung bestimmter animalischer Opfer*) es vorzugsweise zum Commentar der Begleiteten und der Nichtbegleiteten geeignet machen. Mit welcher Leichtigkeit hierbei verfahren wird, mag vorläufig ein eclatantes Beispiel belegen. Bähr, derselbe scharfsinnige Gelehrte, der sich um die Würdigung des biblischen Opfercultus unstreitig die größten Verdienste erworben, aber darum nichtsdestoweniger, überall von derselben Lieblingsidee getrieben, diesem Cultus einen völlig fremdartigen und vom Mosaismus entschieden verworfenen Grundgedanken unterschob, äußert sich (Symb. II. 215 und 311) über die Speiseopfer in folgender Weise: „Sie" — die Speiseopfer" — „sind mit letzteren" — den blutigen Opfern — „zu Einem Ganzen verbunden, jedoch ihnen ganz untergeordnet, eine ... von ihnen abhängige Zugabe oder Zuthat. „Die genaue Verbindung vorerst zu einem Ganzen setzt vor-

*) Maimonides in der Vorrede zum Commentar der Mischna Menachoth nennt die auf animalische Opfer folgenden Speiseopfer תכסיסי קרבן.

Digitized by Google

„aus, daß ihre Grundidee keine absolut verschiedene von der „der blutigen Opfer sein kann, sondern eine verwandte, pa„rallele ist. Dies zeigt sich auch gewissermaßen schon äußer„lich; dem Leib — Fleisch des Thieres — steht gegenüber „das Brod . . .; seinem Fett . . . das Oel, seinem Blute der „rothe Wein, welcher wie dieses um den Altar gegossen wird. „Vermöge dieser Verwandtschaft konnte denn auch in beson„deren Fällen . . . das unblutige Opfer Substitut des bluti„gen sein. Nach den Rabbinen war dies" (das Gießen des Weins um den Altar) „die letzte Handlung beim Opfern überhaupt; auch geben sie an, daß der Wein vom Priester „sei gesalzen worden." Zum Unglücke für diese ganze Theorie hat aber gerade jenes Speiseopfer Levit. 5, 11., welches einzig und allein als wirkliches Substitut eines animalischen und zwar des Sühnopfers auftritt, weder Oel noch Wein, also weder Fett noch Blut, wie der Wein überhaupt niemals dem selbstständigen Speiseopfer oder dem animalischen Sünd- und Schuldenopfer, sondern nach Num. (15, 5—7) ausschließlich dem Ganz- und Friedensopfer, bei welchen doch das sühnende Element selbst auf Bähr's Standpunkt jedenfalls weniger stark hervortritt, zukommt. Ebensowenig wird der Wein nach den Rabbinen gesalzen. Vielmehr sprechen sie das Gegentheil aus, daß nämlich Wein und Blut und Opferholz nicht gesalzen werden*). Auf das Feuer wurde der Wein allerdings ebensowenig wie das Blut gegossen, aber nur aus dem einfachen Grunde, daß die Flüssigkeit das Feuer leicht löschen konnte**), während dagegen der Wein niemals wie das Blut des Sündenopfers Gegenstand des Haupt-Sühnactes, nämlich der Sprengung gegen die Altarhörner wurde. Solchen Belegen gegenüber wird wohl Niemand die vom Gesetze völlig ignorirte und blos apokryphische Weinröthe, die von Bähr selbst nur

*) S. Menachoth 20 a. 21 a. Maim. Issure Hamisbeach 5, 11 und Kesef Mischneh zu Maaseh Hakarbanoth 16, 4.

**) S. Abarbanel zu Levit. 7, 11.

Digitized by Google

beiläufig erwähnt wird und ihren Grund offenbar blos in dem höhern Werthe des rothen Weines hat, für die betreffende Parallele zwischen Wein und Blut geltend machen wollen. Ja Bähr geht in seiner Verkennung des Speiseopfers so weit, demselben mit alleiniger Ausnahme der Bestimmung Levit. 5, 11., wo das vegetabilische Opfer ausnahmsweise als Substitut des animalischen erscheint, sonst alle und jede Selbstständigkeit abzusprechen und die entgegenstehende Ansicht eine irrige zu nennen (Symb. II. 199 Anmerkung). Er hätte sich aber nur in der Bibel umsehen dürfen, um seine Ansicht als die irrige zu erkennen. Das tägliche Speiseopfer des Hohenpriesters, wie die Minchah des verdächtigen Weibes (Levit. 6, 12. Num. 5) sind weder mit einem animalischen Opfer verbunden, noch dessen Substitute. Ebenso handelt Levit. 2, 1—7 nur von freiwilligen und somit selbstständigen Speiseopfern, da die betreffenden Vorschriften V. 1—3 von Mehl in rohem Zustande handeln, das begleitende Speiseopfer immer בלולה בשמן sein muß, und ferner in V. 4—7 theils der Anzahl der Brode, theils dem Namen מנחה nach auf kein einziges Speiseopfer in Gemeinschaft mit einem animalischen Opfer passen.

Nach dieser Vorausschickung schreiten wir endlich zur stufenweisen Entwickelung unserer Ueberzeugung in Betreff des moralischen Opfers, vor Allem aber zur Beleuchtung der Bährischen Theorie in ihren Grundmomenten.

I.

Wesen und Begriff der biblischen Sühne.

Das eigentliche Object der Sühne im Menschen kann überall unmöglich ein Anderes sein, als der נפש, die animalische Lebenskraft. Darüber spricht sich die Schrift — wie bereits Bähr, Symb. II. 199 dargethan — ganz unzweideutig in Levit. 17, 11 aus: „der Nepheſch des Fleiſches iſt im Blute und ich habe auch daſſelbe für den Altar gegeben, euern Nepheſch zu ſühnen, denn

Digitized by Google

das Blut sühnt durch den Nepheſch.“ Ebenſowenig läßt dieſe Stelle noch irgend einen Zweifel übrig über den thieriſchen Factor der Sühne und die ſtellvertretende Natur des Opfers. Der thieriſche Nepheſch ſühnt den menſchlichen. Worin aber das Moment der Stellvertretung und deren unmittelbarer Endzweck oder mit anderen Worten — das Weſen der Sühne beſteht, darüber wird hier kein Aufſchluß gegeben, weil auf dieſe Frage nur der Geiſt des Moſaismus und vor Allem deſſen Vorſtellung vom Urſprunge und Weſen der Sünde antworten kann. (47) Soviel nämlich ſteht gleich von vorne herein feſt, daß die moſaiſche Sühne, als einzig und allein auf den ſündigen Menſchen gerichtet, die Sünde — das an ſich Böſe im Menſchen, ob nun als That oder als Zuſtand gedacht, in höchſtmöglichem Grade entfernen will und daß ſomit all jene Unterſuchungen über den bibliſchen Sühnebegriff, welche die bibliſche Lehre über die Natur des Böſen nicht zum Ausgangspunkte nehmen, in die Irre ſchweifen müſſen. Bähr geht daher gewiß von einem ganz richtigen Geſichtspunkte aus, wenn ſeine Opfertheorie (Symb. II. 208) mit der Darſtellung des moſaiſchen Princips des Böſen beginnt und dieſes als Grund- und Eckſtein des ganzen Gebäudes betrachtet. Gleichwohl aber beruht dieſes, wie bereits erwähnt, auf einer durchaus unhaltbaren Grundlage, auf der Annahme einer an ſich unreinen ἐπιθυμία des moſaiſchen Nepheſch, einer Anſicht, die auf eine völlig aus der Luft gegriffene und noch überdies für die daraus gezogene Conſequenz ganz indifferente Erklärung des Nepheſch als eines Selbſtiſchen ſich gründet. Doch ſehen wir einen Augenblick hiervon ab, um die betreffende Theorie weiter zu verfolgen und den bibliſchen Opfercultus ſelber darüber entſcheiden zu laſſen. Nach dieſer Theorie beſteht die Sühne aus zwei Momenten, dem der ſymboliſchen Paralleliſirung zwiſchen dem thieriſchen und menſchlichen Nepheſch einerſeits und andererſeits dem der ſacramentaliſchen Gegenüberſtellung zwiſchen dem thieriſchen und menſchlichen Nepheſch. Vermöge der ſymboliſchen Eigenſchaft des

Digitized by Google

Opfers wird das selbstische und als solches von Gott trennende Leben im Menschen in den Tod gegeben und eben durch dieses seelische ἀποθανεῖν das wahre, weil mit Gott verbundene Leben erzielt. Zu diesem mehr negativen Momente des Hin- und Aufgebens an Gott, der Abtödtung des Seelischen und eo ipso Selbstischen muß aber zur Erzielung der Sühne noch das andere positive Moment der Auf- und Annahme von Seiten Jehovah's, der Mittheilung des wahren Lebens, das heißt der Heiligung hinzutreten, und dieser geheimnißvolle Act verleiht dem Opfer den sacramentalen Charakter; denn er kann nur durch ein außer dem zu Sühnenden Vorhandenes, ja ihm Fremdes und Entgegengesetztes, nicht aber durch den Menschen selbst, der das Princip der Heiligung nicht in sich trägt, zu Wege gebracht werden. Das Wesen der Sühne ist sonach der Tod des selbstischen, das heißt seelischen Lebens durch dessen Hingabe an Gott und der Empfang des wahren Lebens von Gott. Zur Beseitigung des höchst auffallenden Umstandes, daß die Schrift das untergeordnete negative Moment der symbolischen Stellvertretung in der angeführten Stelle so scharf hervorhebt, das positive und weit wichtigere des Sacraments dagegen mit völligem Schweigen übergeht, will Bähr in den Worten: „Ich habe es — das Blut — euch gegeben, zu sühnen euere Seelen" den sacramentalen Character ganz besonders hervorgehoben sehen. Abermals eine Stütze, nicht besser und nicht schlechter, als die sündige Selbstheit! Eines dagegen läßt Bähr unerwähnt, was er selbst gegen die von ihm (Symb. II. 278) juridisch genannte Ansicht, wornach das Thier die Todesstrafe des Sünders übernimmt, geltend macht: daß nämlich das Tödten, das Schlachten des Thieres ein Laie anstatt des Priesters vornimmt. Die Sühne symbolisirt zwar nicht das Sterben überhaupt, sondern das Sterben der selbstischen Seele, welche dem Blute innewohnt, und culminirt im Besprengen des Altars mit dem thierischen Blute; allein auch für dieses Sterben ist der Act der Tödtung der thierischen

Digitized by Google

Seele selber unstreitig von der wichtigsten symbolischen Bedeutung und in keinem Falle dürfte eine so bedeutsame Handlung aus dem Kreise priesterlicher Verrichtungen, der weit Geringeres umfaßt, ausgeschlossen werden. Für das negative Moment, das die Grundlage des positiven bildet, bleibt ja doch immer das „in den Tod gehen des Thierblutes" der einzig wahrhaft bezeichnende Ausdruck; dieser Tod tritt aber keineswegs mit dem Blutsprengen, sondern eben mit dem Schlachten ein, und ohne Zweifel würde das Schlachten auf dem Altare als das passende Symbol des seelischen ἀποθανεῖν erscheinen*). Eine Vertauschung der Rollen zwischen dem Thiere und dem Opfernden — wird ferner ibid. 211 behauptet — könne nicht stattfinden, die Stellvertretung bliebe immer nur eine symbolische, und „der Opferact erschiene leer und vergeblich, wenn das von ihm Dargestellte Seitens des Opfernden nicht wirklich geschah." Die Wirksamkeit des Opfers bleibt also immer von der thatsächlichen Abtödtung des unreinen Nephesch abhängig, folglich muß eine solche Abtödtung auch in der Macht des Menschen liegen — und dennoch soll dieser das Princip der Heiligung, das heißt der Verbindung mit Gott nicht in sich selbst tragen und schon vermöge seines im göttlichen Ebenbilde geschaffenen Wesens besitzen — nein! das Sacrament muß aushelfen! Dem einen Theile des Sühnactes nach ist das Thierblut nichts weiter, als eben — Thierblut, ein bloßes Sinnbild für den sinnlich gebundenen Menschen, dem andern Theile nach dagegen ist dasselbe in Folge einer wunderbaren Verwandlung ein geheimnißvolles, überschwengliches Heilmittel, woran Gott selber in Bezug auf die Auf- und Annahme des reuigen und die selbstische Seele abtödtenden Sünders seine unermeßliche Gnade bindet! Man muß in der That nicht wenig erstaunen über die Annahme einer solchen Metamorphose, die sich auf nichts weiter zu stützen weiß, als auf die einfachen Schriftworte: „Ich habe

*) Abraham wollte seinen Sohn in der That auf dem Altare schlachten (Genes. 22, 9. 10.).

Digitized by Google

es (das Blut) euch gegeben zur Sühne euerer Seelen.“ Auf diesen Beweis hin wird ferner im Namen desselben Mosaismus, der den Israeliten überall zur Lebensheiligung nach dem Vorbilde der göttlichen Heiligkeit auffordert, der Grundsatz ausgesprochen: das zu Sühnende müsse vom Sühnmittel verschieden sein. Ja wohl! Nehmen wir an, das zu Sühnende sei die Sünde und der thatkräftige bußfertige Sinn das Sühnmittel, so sind beide sicherlich verschieden und dennoch im Menschen selbst wurzelnd! Merkwürdiger Weise soll ferner das Verbot, Menschenblut zum Zwecke der Sühne zu vergießen, nach Bähr einen Beleg für die Unreinheit dieses Blutes liefern, für die Sündenhaftigkeit des Menschen, anstatt umgekehrt die hohe Dignität selbst des animalischen Lebens im Menschen zu bezeugen, dem Gott blos das Thier zum Zwecke der Sühne, wie zum Genusse überhaupt überlassen. Dem auf natürlichem Wege erfolgenden Tode nicht etwa blos des vorzugsweise Frommen, sondern zunächst gerade des sündigen Menschen, inwiefern er nach der Sühne verlangt, wird von den Rabbinen in der That die vollste Sühnkraft zugeschrieben, indem sie ausdrücklich מיתה ויום הכפורים in Verbindung mit תשובה als sühnend hinstellen und selbst den der gerichtlichen Tödtung Verfallenen vor der Vollstreckung des Urtheils מיתתי כפרה על כל עונותי תהא sprechen lassen (Joma 85 b. Sanhedrin 43 b), und jedenfalls hätte die Unzulässigkeit dieser Sühne durch das eigene Blut auf mosaischem Standpunkte zuvor nachgewiesen werden müssen, um die Verwandlung eines so einfachen Motivs, wie das des betreffenden Verbots, in sein gerades Gegentheil irgendwie zu rechtfertigen. Ja Bähr spricht sogar von einem Verbote, das eigene Blut zu irgend einem religiösen Zwecke zu vergießen, während die Schrift gerade zum höchsten religiösen Zwecke, zum Bündnisse mit Gott, ein solches Blutvergießen nicht blos zuläßt, sondern bei Strafe der Ausrottung gebietet, nämlich die Beschneidung, wobei das unreine Menschenblut geradezu ein Siegel des göttlichen Bundes wird. Oder soll die Unreinheit etwa

Digitized by Google

blos zum Vergießen des eigenen Blutes, nicht zu dem eines fremden Blutes zu religiösen Zwecken untauglich machen? Eine solche an sich völlig principienlose Unterscheidung könnte doch immer nur das Vergießen fremden Menschenblutes zur eigenen Heiligung, nimmer aber — wie bei der Beschneidung — zur Heiligung des Objectes der blutvergießenden That statuiren. Einschnitte wegen eines Todten (Levit. 19, 28) darf man sicherlich ebensowenig von Andern sich machen lassen, als selbst an sich vornehmen. Die Beschneidung dagegen wird nicht nur am bewußtlosen Kinde, sondern nach dem Beispiele Abrahams, der Israeliten nach der Ueberschreitung des Jordans und überhaupt aller Proselyten auch am Erwachsenen und in dessen Auftrag vollzogen. Daß aber „der Opfernde den Sühnact mit dem Blute nicht einmal selber vornehmen, sondern dies in allen Fällen ohne Ausnahme dem im Namen Jehovahs handelnden Priester überlassen mußte," beweist nicht mehr und nicht weniger als die Abordnung der Priester vermöge ihrer höhern Heiligkeit zur Verrichtung der heiligsten symbolischen Handlungen für Israel, keineswegs aber das Vorhandensein des Sühnmittels außer dem zu Sühnenden, den sacramentalen Charakter des Opfers. Freilich muß das Sühnmittel „ein von Gott Abgeordnetes und Erwähltes" sein, aber der Gegenstand der Erwählung muß als solcher noch keineswegs außer dem zu Sühnenden gedacht werden. Selbst die Verkünder der unreinen ἐπιθυμία können ja dem Menschen einen an sich reinen und nach Gott strebenden Geist nicht absprechen, von welchem eben durch die ihm göttlich eingepflanzte Kraft ohne jeden sacramentalen Vorgang die Abtödtung des unreinen Nephesch, die Grundlage der sühnenden Wirksamkeit, ausgehet. Warum sollte nun die göttliche Abordnung und Erwählung des Geistes, die diesen zur theilweisen und so wesentlichen Vermittelung der Sühne befähigt, für die gänzliche Uebernahme der Vermittelung nicht ausreichen, warum die Kraft, welche den Sieg halb erringt, ihn nicht ganz erringen können? Muß doch auch auf sacramentalem Stand-

Digitized by Google

punkte zugegeben werden, daß die Factoren der Auf- und Annahme des Sacramentes, ebensowenig als die des symbolischen Moments, der Hingabe des seelischen Lebens an Gott, durchaus rein und sündenlos sein müssen, indem der sündige Priester für sich selbst das sühnende Opfer darbringt (Levit. 3 und 16). Die ausschließliche Befähigung des priesterlichen Stammes zum Opferdienste läßt um so weniger auf die sacramentale Bedeutung des Opfers schließen, als die gewiß nicht sacramentale Rein- oder Unreinsprechung bei נגעי אדם ובהמ (Levit. 13 und 14) gleichfalls ausschließlich dem Priester zukommt und ferner die Bundesopfer nach der sinaitischen Gesetzgebung, die doch gewiß auf eine Wichtigkeit und Heiligkeit ersten Ranges Anspruch machen dürfen, von keinem Mitgliede eines besonders erwählten Stammes, sondern von den Jünglingen Israels im Allgemeinen dargebracht wurden (Exod. 24, 5)*). Der mosaische Universalismus widerstrebt vielmehr seiner innersten Natur nach jeder Art von absoluter oder gar sacramentaler Erwählung eines besonderen menschlichen Stammes vor allen übrigen, und selbst der rabbinische Particularismus, dessen Lebensprincip allerdings die absolute Erwählung bildet, denkt gleichwohl an die sacramentale so wenig, daß der Talmud darüber abhandelt, ob die Priester als von Gott oder von Israel Bevollmächtigte die Opferfunctionen üben, und sogar der Hohepriester in Betreff der Opferhandlungen am Versöhnungstage mit den Worten beeidigt wurde: אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחינו ושליח ב"ד משביעין אנו עליך**). Pure Willkür ist es aber vollends, auf dem sacramentalen Standpunkte dasselbe Sühnmittel, das einerseits

*) Selbst nach der, übrigens keineswegs genügend motivirten Erklärung des Targum Onkelos בני ישראל בוכרי יח ושלח kann hier ebensowenig, wie in Hinsicht auf die Bevorzugung der Erstlinge bei Früchten und Thieren, von einer sacramentalen Erwählung die Rede sein, zumal diese einen blos momentanen Charakter an sich trug.

**) Vergl. Joma 18b u. Nedarim 35b.

Digitized by Google

nur außer dem zu Sühnenden vorhanden sein kann, andererseits wieder als ein solches hinzustellen, das doch wieder „kein ihm (dem zu Sühnenden) absolut fremdes sein darf“ und zuletzt gar noch das überschwengliche mosaische Opfer, das heilige Sacrament, — ein Unvollkommenes und Aeußerliches genannt wird. Ein unvollkommenes Sacrament ist — eine viereckigte Kugel, und wenn die Propheten, auf die sich Bähr beruft, einen nur so geringen Werth auf das Thieropfer legen, so erscheint dies eben als der stärkste Beleg ihrer rein symbolischen und jede sacramentale Bedeutung ausschließenden Auffassung des mosaischen Thieropfers. Jeden noch so leisen Zweifel an der Unrichtigkeit der von Bähr aufgestellten Opfertheorie muß aber endlich die biblische Bestimmung (Levit. 22, 25. Num. 15, 26. 29.) überwinden, wornach am Sündenopfer auch der גר, der in keinem Falle zur theokratischen Gemeinschaft gehörende Fremdling sich betheiligt und ferner vom בן נכר, von einem vollständigen Heiden ohne allen Anstand Ganz- und Friedensopfer, die doch nach der betreffenden Theorie ebenso wie Sünd- und Schuldopfer die Sühne zum Mittelpunkte haben und sacramentaler Natur sind, angenommen werden dürfen. Ein Fremdling, ja ein Götzendiener — Theilhaber am Sacramente! Ebenso gut könnte Bähr der christlichen Kirche zumuthen, einem Nichtchristen den Mitgenuß des Abendmahls zu gestatten.

Was ist nun aber in der That das Wesen und der Zweck der mosaischen Sühne? Nach der bisherigen Darlegung des Mosaismus läßt sich die Frage leicht beantworten. Die Sünde — חטא — ist Störung des eigenen Naturlebens, des Gleichgewichts zwischen der animalischen und geistigen Kraft im Menschen. Die Sühne (כפרה) kann also nichts Anderes sein, als die Aufhebung dieses abnormen Zustandes durch die Weihe des sündigen Nephesch an Gott. Der Nephesch, zwar an sich rein, aber vermöge des ihm eigenen Triebes nach dem Bösen, Schöpfer der Sünde, erscheint eben darum als eigentliches Object der Sühne. Durch

Digitized by Google

die vom Nephesch ausgehende Störung, das heißt innere und erste Sündenthat, geräth nicht blos er selbst, sondern das Herz, der Mensch in seiner Totalität, in einen sündenhaften Zustand. Dieser sündenhafte Zustand wird nun durch die mit dem Sprengen des Blutes gegen den göttlichen Altar symbolisirte Weihe des eigenen Nephesch zum Dienste Gottes wieder aufgehoben. Dies einzig und allein ist der Begriff der כפרה, die auch bei leblosen Gegenständen, wie z. B. beim Altare als Befreiung vom Lücken- und Fehlerhaften und Rückkehr in den normalen Zustand erscheint; allein mit dem sündenhaften Zustande ist noch keineswegs die Sündenthat, die Verschuldung aufgehoben. Die כפרה vermag nur Wiederherstellung, Rückkehr zur Pflicht, moralische Wiedergenesung zu bewirken, nicht aber die geschehene Pflichtwidrigkeit ungeschehen zu machen. Letztere, die Sünde, kann daher nur durch einen, mittelst der כפרה, das heißt der bußfertigen Weihe erzeugten Act der göttlichen Verzeihung (סליחה), der in der Bibel ausdrücklich von כפרה getrennt, und als Folge der Letzteren hingestellt wird, in ihren schädlichen Folgen getilgt werden, und die Verschuldung der Sündenthat kann nur insofern als Object der כפרה vorkommen, als diese die göttliche Verzeihung bedingt und vermittelt. Die mit der innern Störung des Sünders eintretende Verschuldung gegen Gott bedarf aber auch nur der סליחה, der כפרה dagegen ebensowenig als die Verschuldung gegen Gott und Menschen, welche dann stattfindet, wenn Jener oder Dieser als Object der Sünde erwählt werden; denn wo keine Lücke, keine Störung vorhanden ist, kann nichts gesühnt, nichts wiederhergestellt werden, und es wurde bereits oben erkannt, daß auf mosaischem Standpunkte der Sünder schlechterdings keinerlei Unordnung in Gottes Natur*) hervorzurufen, ja nicht einmal seinem Mitmenschen gegen die göttliche Anordnung das Geringste zu schaden vermag,

*) Vergl. Job. 35, 6. אם חטאת מה תפעל בו.

Digitized by Google

indem er trotz seiner Willensfreiheit — in der Ausführung seiner sträflichen Absicht gegen den Nächsten blos als Werkzeug göttlicher Fügungen handelt. In letzterer Hinsicht ist nur Eine Sühne denkbar und nach Maßgabe der Kraft des Verschuldeten auch wirklich vorgeschrieben, nämlich die Wiedererstattung; allein diese in vielen Fällen ohnehin entweder ganz unmögliche oder doch blos unvollständige Sühne ist im Grunde gar keine Wiederherstellung des normalen Zustandes für den Verletzten und als rein äußerliche Handlung in keinem Falle Gegenstand des symbolischen Opfers. Der Mensch ist blos auf seinem eigenen moralischen Gebiete vollkommen Herr und Meister; hier allein kann er vermöge der ihm verliehenen Willensfreiheit jede entstandene Lücke wieder ganz ersetzen; nimmermehr aber steht es in seiner Macht, die Spuren einer Jemanden von ihm zugefügten Beleidigung vom Grunde aus zu tilgen. Die Wiedererstattung, im Falle eines Mordes und der Verletzung höherer Güter an sich unmöglich, ist selbst im Falle der bloßen Verletzung an ersetzbaren Gütern nur ein negatives Moment, ein Aufhören, die Beschädigung positiv fortzusetzen; aber diese Beschädigung in all' ihren Wirkungen zu paralysiren — vermag nur Gott, nicht aber der Schuldige, selbst nicht bei vergütender Vermehrung des geraubten Gutes; sie ist für den Verletzten ein göttliches Verhängniß und der Sühne von Seiten des Schuldigen — gerade wie die Verschuldung gegen Gott — ebensowenig bedürftig, als fähig. Ja im Grunde kann der Mensch nur sich selbst an Gott und Mitmenschen verschulden, nimmer aber gegen Gott und Mitmenschen sich verschulden. Nur in Bezug auf die eigene Person als Object der Sünde sind ihm auch äußerliche störende Eingriffe gestattet und hier herrscht allerdings ein Bedürfniß nach Sühne, aber gleichfalls ohne Vermögen, dasselbe zu befriedigen, ein Vermögen, das ausschließlich auf dem Gebiete des innern moralischen Lebens unverkümmert waltet.

Digitized by Google

Für diesen mosaischen Gedanken der Sühne sind folgende drei Momente zu beachten. Die Schrift gebraucht 1) die Accusativform lediglich in Bezug auf den Sünder selber als Object der sündigen Handlung*), wo dagegen Gott oder Mitmenschen als ein solches Object auftreten, bezeichnet sie das Verhältniß der Sünde zum Objecte immer mit בו oder אל, wie חטא לה׳ ולעבדיו ,אל החטאו בילד u. s. w., das heißt in Hinsicht, niemals aber חטא את ה׳ oder את רעהו; sie kennt 2) weder Gott, noch Mitmenschen als Gegenstand der כפרה, wenn die Verschuldung gegen dieselben oder richtiger an denselben stattfindet; nur der Sünder selbst gilt ihr unter allen Umständen als der zu Sühnende; endlich 3) läßt der Pentateuch in Bezug auf das sündige Individuum den verzeihenden Gott (סלח) nicht Ein Mal als Sühner (מכפר) erscheinen, sondern die Sühne nur entweder vom Priester oder vom Opferblut ausgehen, und nur einige wenige Stellen in nachmosaischen biblischen Schriften — was für die biblische Kritik nicht ohne Wichtigkeit sein dürfte — machen in dieser Hinsicht eine Ausnahme, (48) wobei die כפרה offenbar vermöge ihres causalen Zusammenhanges mit der סליחה die Letztere vertritt oder gar, wie im Rabbinismus, beide vom Mosaismus streng geschiedene Begriffe völlig in einander aufgehen. Die wirkliche Sühne, die Widerherstellung des gestörten innern Lebens, welche die Weihe des menschlichen Nepheſch an Gott einzig und allein bewirkt, kann nur vom Sünder selbst ausgehen; er ist zugleich das eigentliche Subject und Object der Sühne. Auf mosaischem Standpunkte kann nur der sündige Mensch selber sich sühnen. Die symbolische Sühne allein, die Weihe des thierischen Nepheſch, das heißt Blutes an Gott, vollzieht entweder das vom Sünder dargebrachte Opfer oder der im Namen und im Auftrage des Opfernden handelnde Priester, der beim Geschäfte der Sühne nicht die

*) Vergl. חוטא נפשו und וחוטא נפשך Chabakuk 2, 10. Prov. 20, 2.

Digitized by Google

Stelle Gottes, sondern die Stelle des Opfernden vertritt. Die talmudische Debatte, ob כהנים als שלוחי דרחמנא oder שלוחי דידן zu betrachten seien, ist also durch das mosaische Opferprincip zweifellos entschieden. (49)

Dieser Sühnbegriff bildet den schneidendsten Gegensatz zu Bähr's Theorie. Nicht ein Sacrament, sondern der Sünder in eigener Person, und in symbolischer Weise der Priester als dessen Stellvertreter, vollzieht die Sühne, und diese wird nicht durch die ebenso unmögliche, als der Absicht nach sündenhafte Abtödtung des an sich reinen Nephesch, sondern durch dessen Weihe zum göttlichen Dienste, das heißt durch bußfertige und dem Menschen durch die von Gott ihm verliehene Kraft mögliche Rückkehr aus dem lückenhaften, sündenhaften Zustande in den reinen normalen Zustand vermittelt. Das Opferthier endlich vertritt den Opfernden nicht insofern, als der Nephesch des Ersteren für den des Letzteren in den Tod geht, sondern insofern, als der thierische Nephesch durch Besprengung des Altars mit dem Opferblute symbolisch die göttliche Weihe des menschlichen darstellt. Jetzt ist es klar, warum das Schlachten des Opferthieres aus dem Kreise der priesterlichen Functionen in der Regel ausgeschlossen wird. Die Tödtung des Thieres als integrirender Theil des Sühnactes würde die Abtödtung des menschlichen Nephesch symbolisch dargestellt haben, und gerade dies sollte verhütet werden. (50) Eine Ausnahme bildet blos der Opfercultus am Versöhnungstage, wobei von allem Andern abgesehen, das Schlachten um so weniger einer Mißdeutung im genannten Sinne unterlag, als dasselbe vom Hohenpriester theils wie von jedem andern Opfernden als Eigenthümer der Opferthiere, theils als Repräsentanten der Gesammtheit ausging, deren Mitglieder unmöglich alle an der Tödtung der Thiere sich betheiligen konnten.

Die sühnende Nephesch-Weihe, deren Hauptsymbol nach der schriftmäßigen rabbinischen Lehre אין כפרה אלא בדם das Sprengen oder richtiger Bestreichen der Altarhörner mit dem thierischen Blute bildet, kann aber im Nothfalle auch

Digitized by Google

durch die Weihe der Nahrung des animalischen Lebens für den Altar Gottes ausgedrückt werden (s. Bähr S. II. 216). In diesem Sinne werden die Fettstücke des Sündopfers auf dem Altare verbrannt, und ist dem Armen die Darbringung des vegetabilischen Sündenopfers zur Stellvertretung des animalischen gestattet (Levit. 5, 11—13). Am Versöhnungstage endlich, wo die Sühne ihren Gipfelpunkt erreicht und auch über vorsätzliche Sünden sich erstreckt, muß zu den gewöhnlichen Sühnmitteln noch ein neues hinzutreten: die Weihe des Nephesch nämlich durch Entbehrung von Speise und Trank, das heißt durch die ideelle Weihe der Nahrung des animalischen Lebens im Großen und Ganzen für den Altar Gottes*), eine Weihe, die offenbar ganz denselben symbolischen Charakter wie alle übrigen Opfer an sich trägt, wie denn auch der alte Jesaias über Fasten und Opfern in ein und demselben Geiste sich ausläßt. Der Rabbinismus dagegen, welcher das Opfer in überwiegender Weise aus dem Gesichtspunkte der Schuldübertragung auffaßt, wornach das Thier nicht blos als der symbolische, sondern als der wirkliche Stellvertreter des Menschen erscheint und für diesen die Todesstrafe erleidet, betrachtet hinwiederum das Fasten in strenger Consequenz als ein theilweises Menschenopfer, das am Versöhnungstage mit dem Thieropfer sich verbindet und außer der Tempelzeit als Stellvertreter seines ehemaligen Stellvertreters, nämlich des thierischen Fett- und Blutopfers zum Vorschein kommt. Demzufolge schreibt Berachoth 17 a folgendes Fastgebet vor: רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבי ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתעניתי ונתמעט חלבי ודמי יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאלו הקרבתי לפניך על גבי המזבח והרצני, Wie fremd dem Mosaismus ein solcher Gedanke sei, darf nach dem Vorausgegangenen nicht erst erörtert werden.

*) Der Entbehrung des Weines von Seiten des Nasir und der Abgelobung überhaupt (Num. 6, 3. 30, 3) scheint derselbe Gedanke zu Grunde zu liegen.

Digitized by Google

II.

Behandlung und Zweck des Blutes beim Sündenopfer im Gegensatze zu allen übrigen Opfern.

Mit einer niemals fehlenden Schärfe und Präcision, die selbst in ein und demselben Kapitel mehrfache Wiederholungen nicht scheut, hebt die Schrift den Unterschied zwischen dem Verfahren mit dem Blute beim Sündenopfer und dem der Schuld-, Ganz- und Friedensopfer hervor, einen Unterschied, der sich sogar auf die Bezeichnung von anscheinend ein und derselben Handlung ausdehnt. Fragt man zunächst, von den einzelnen Opfern abgesehen, nach den betreffenden Manipulationen überhaupt, so ergeben sich vier Arten, die wir aus später leicht ersichtlichen Gründen in der rabbinischen Sprache, wenn auch nicht durchweg im rabbinischen Sinne benennen wollen: 1) נתינה (מתנה) das Bestreichen der Altarhörner mit dem Opferblute, welches immer mit dem Finger nach dessen Eintauchung in das blutgefüllte Becken geschieht; 2) זריקה das Schleudern des Blutes סביב על המזבח um den Altar, das ist an dessen inneren Seiten ringsumher, wobei das Blut unmittelbar aus dem מזרק an den Ort seiner Bestimmung gebracht wurde; 3) שפיכה Ausgießen desjenigen Blutantheiles, der nach der נתינה noch übrigt, nach dem Altargrunde (אל יסוד המזבח), eine Handlung, die gleichfalls mittelst der Lenkung des Beckens vollzogen ward. Was jedoch mit dem nach der זריקה noch übrigen Blute, das die Rabbinen שיריים nennen, geschehen soll, wird in der Schrift niemals erwähnt; endlich 4) הזאה (הזוי) Sprengen des Blutes, das nur ausnahmsweise vorkommt, und zwar a) unmittelbar aus dem geopferten Gegenstande an eine Altarwand beim Tauben-Sündenopfer (Lewit. 5, 9., wobei die הזאה die נתינה ersetzt und in üblicher Weise von der Anordnung begleitet wird, daß der Rest des Blutes nach dem Altargrunde befördert werden soll; b) beim Opfer des כהן משיח (Hohenpriesters) und am Versöhnungstage mit dem

Digitized by Google

Finger gegen die Kaporeth und den Altar Levit. 4, 6. 16, 14. 19 *).

Nun findet die נחינה ausschließlich in Bezug auf das Sündopfer (חטאת) statt, niemals aber bei אשם, שלמים oder עולה, wie hinwiederum זריקה (על המזבח סביב) ausschließlich für Schuld-, Friedens- und Ganzopfer und in keinem einzigen Falle für das Sündenopfer angeordnet wird. Dabei ist die שפיכה einzig und allein beim Sündenopfer in Begleitung der נחינה erwähnt, nie aber bei den übrigen Opfern**). Ebenso beschränkt sich die הזאה blos auf das Sündenopfer, obgleich in zwei obengenannten Fällen ihrer Anwendung gleichzeitig auch ein Ganzopfer dargebracht wird.

Es dürfte vor dem Uebergange zur Beantwortung der für die Auffassung des gesammten biblischen Opfercultus höchst bedeutsamen Frage nach dem Grunde aller dieser Unterscheidungen zunächst die Darstellung der rabbinischen Ansicht über die erwähnten Manipulationen rathsam erscheinen.

1) Die Rabbinen suchen die Lücke, welche die Bibel in Bezug auf שפיכה bei sämmtlichen Opfern außer חטאת läßt, durch ihre gewöhnliche Art der Handhabung biblischer Exegese auszufüllen und lehren כל הדמים טעונין מתן דם ליסוד (Sebachim 37). Die שפיכה erscheint ihnen überhaupt nicht blos ein integrirender Theil der Opferfunctionen, sondern sogar fähig, die זריקה zu ersetzen (vergl. Sebachim 37a und Pesachim 89a).

2) Die Rabbinen lassen ferner das Blut bei der זריקה gegen die ausdrückliche biblische Bestimmung nicht an die Altarwände und ringsumher, das heißt kreisförmig, sondern an die קרנות המזבח, die auf rabbinischem Standpunkte Altarwinkel bedeuten, gesprengt werden. Den

*) Die הזאה bei der Einweihung der Priester und dem Aussätzigen Levit. 8, 30. 14, 7. hat den Zweck der Heiligung und der Lustration, nicht aber der Sühne, und kommt sonach hier nicht in Betracht.

**) Vergl. Levit. 1, 5. 11. 15. 3, 2. 8. 13. 4, 7. 18. 25. 30. 34. 7, 2. 8. 15. 24. 9, 12.

Digitized by Google

Ausdruck סביב erklären sie (Sebachim 53 b) in folgender Weise: אי סביב יכול יקיפנו כחוט ת"ל וזרקו הא כיצד כמין גמא וריקה מעון שתי מתנות שהן ארבע ודמה. Sonach bildete die an zwei schräg einander gegenüberliegenden Altarecken das Blut in der Form eines griechischen Gamma, womit dasselbe alle vier Altarseiten wenigstens berührte, während jedoch die נתינה des Sündenopfers alle vier קרנות mit Blut versah (vergl. ibid. 52 und 53 b).

3) Blos nach einer halachisch nicht anerkannten Ansicht werden die bei der נתינה des Sündenopfers mit Blut zu bestreichenden קרנות im Talmud als Altarhörner in Gemäßheit der Stelle Exod. 28, 3 aufgefaßt; nach der geltenden Meinung dagegen werden in Bezug auf die Opferfunctionen die Altarecken, worauf die Hörner standen, קרנות genannt und besteht in Hinsicht der Localität des Blutes zwischen dem Sündenopfer und den übrigen Opfern blos der Unterschied, daß das Blut des Ersteren oberhalb des die Mitte des Altars umkreisenden rothen Fadens (חוט הסיקרא) — das Blut der übrigen Opfer aber unterhalb desselben angebracht wurde. Eine Ausnahme bildet nur das Taubenopfer, wobei das Verhältniß sich umkehrt und das Blut des Sündenopfers unterhalb des genannten Fadens, das des Ganzopfers oberhalb desselben seinen Platz fand*).

Es wird wohl Niemand eine Widerlegung dieser exegetischen Verwirrung, welche den ganzen biblischen Opfercultus gleichsam auf den Kopf stellt, und über deren innern Grund die nächstfolgende Note Rechenschaft ablegen wird, für nothwendig erachten. Die betreffenden Functionen sind von der Bibel mit einer Pünktlichkeit und Klarheit beschrieben, die über die Aeußerlichkeit derselben nicht den geringsten Zweifel

*) S. Kinin 1, 1.: חטאת העוף נעשית למטן וחטאת בהמה למעלן עולת העוף ועולת בהמה למטן; ferner Sebachim 53a: דמים התחתונים ניתנין מחוט הסיקרא ולמטן דברי רבי ר' אלעזר ברבי שמעון אומר במה דברים אמורים בעולת העוף אבל בחטאת בהמה היא עצמה אין נעשה אלא על גופה של קרן.

Digitized by Google

zuläßt und unsere Aufgabe besteht blos darin, den Grund derselben zu erforschen und mit dem mosaischen Opferbegriff in Einklang zu bringen. Das Bestreichen der Altarhörner (nicht der Ecken) mit Blut, welches bei dem Sündenopfer vorkam, erforderte nur wenig Blut, und so mußte natürlich der Ort, wohin das übrigbleibende, das heißt zu weiteren Functionen unverwendbare Blut geschüttet werden solle, angegeben werden; daher folgt stets auf die נתינה die Verordnung והרם ישפך אל יסוד המזבח, und zwar nicht etwa als Glied in der Kette der Manipulationen, nicht als ergänzender Theil der Opferhandlungen, sondern eben nur als Wegschaffung eines unbrauchbar gewordenen Restes des Heiligen, der nicht wie profanes Blut an unheiligem oder gar unreinem Orte ausgegossen werden durfte. Das Schleudern des Blutes dagegen um den Altar ringsumher bei den übrigen Opfern (וזרקו על המזבח סביב) sollte und mußte das im Becken befindliche Blut nach allen seinen Theilen in Anspruch nehmen, so daß übrige Bluttheile, Reste gar nicht vorhanden waren und die eine, deren Hinwegschaffung betreffende Bestimmung von selbst wegfällt. Wohin aber das Blut in diesem Falle zuletzt kam, da es doch nicht immer auf dem Altare bleiben konnte, darüber kann bei der Construction des Altars in der Stiftshütte kein Zweifel herrschen. Das um dasselbe herumlaufende Gitter hatte nämlich keine andere Bestimmung, als die Aufnahme und Fortleitung des Blutes u. dgl.*), und ohne Zweifel waren, wie im zweiten Tempel, im Innern des Altars Canäle für den Abfluß des Blutes angebracht, so daß das kreisförmig umhergegossene Blut seine Ableitung von selbst fand. Im zweiten, resp. herodianischen Tempel, dessen Construction allerdings eine ganz andere Praxis hervorrufen mußte, war freilich mit so vielem Andern auch dies ganz anders geworden. Dort war nach Midoth 3, 2 blos mit dem südwestlichen Horn eine Röhre mit zwei Oeffnungen zur Ablei-

*) Vergl. Targum Jonathan zu Exod. 27, 5., und Winer, RWB. A. Brandopferaltar.

Digitized by Google

tung des Blutes verbunden und zugleich rings um die Altarmitte ein bedeutender Vorsprung (סובב) vorhanden, so daß das Blut nach Sebachim 64 b .. קיר שהשירין שלו מתמיצין ליסוד קיר התחתון nur unterhalb des Vorsprunges den Weg nach den Oeffnungen von selbst finden konnte (s. auch Sebachim 81 a). Bei der Einrichtung des mosaischen Altars konnte aber das Blut offenbar von jeder Stelle der innern Altarseiten aus von selbst nach dem eigentlichen יסוד abfließen. Ein weiterer, für die Praxis bedeutsamer Unterschied zwischen der Gestaltung des pentateuchischen und des spätern obengenannten Altars betrifft die Hörner. Die des Letztern betrugen nach Midoth 3, 1 eine Elle in Quadrat, während Erstere Exod. 38, 2 ohne bestimmtes Maaß und eben nur als Spitzen der Altarecken angegeben sind. Diese waren sicherlich von zu geringem Umfange, um dem Priester bei der immer eine gewisse Entfernung fordernden Sprengung eines so kleinen Bluttheils, wie er für die Sühne des Sündenopfers vorgeschrieben ist, hinlängliche Sicherheit für das Nichtverfehlen des Zieles, das heißt der zu besprengenden Hörner zu gewähren, und darum mußten die Hörner mit dem Finger bestrichen werden, sowie in dem Falle, wo das Sündenopfer aus einer Taube bestand, der geringe Blutgehalt das Auffangen in einem Becken und schon darum das vorgeschriebene Versenken des Fingers in das Blut (וטבל) nicht gestattete, sondern das Sprengen nothwendig wurde, die Hörner ausnahmsweise unberücksichtigt bleiben und das Blut אל קיר המזבח gesprengt wird. Man könnte fragen, warum die Schrift, wenn ihr das Ausgießen der Blutreste blos als deren Wegschaffung Bedeutung hat und nicht als Theil der Opferhandlungen gilt, bei חטאת העוף in Levit. 5, 9 gleichwohl dem Priester befiehlt, die im Opfer zurückbleibenden Bluttheile nach dem Altargrunde hin auszudrücken; wozu eine solche gewaltsame Erpressung dienen solle da, wo der Opferleib selber den Rest des Blutes als Gefäß einschließt? Allein nichts ist leichter als die Lösung dieser anscheinenden Schwierigkeit. Während nämlich die Schrift bei allen vorangehenden Sün-

Digitized by Google

denopfern die außer dem Blute noch für den Altar bestimmten Opfertheile ausdrücklich nennt, wird in gegenwärtigem Falle lediglich des Bluts als Antheil des Altars erwähnt, und schon die Rabbinen lehren daher mit vollem Rechte in Bezug auf das Tauben-Sündenopfer: אין למובח אלא דמה וכלה לכהנים (Sebachim 61 b). Die sonst dem Tische Gottes zufallenden Theile, welche für den hauptsächlich durch das Blut sich erfüllenden Zweck der Sühne ohnehin blos von untergeordneter Natur erscheinen, werden beim Taubenopfer des geringen Werthes wegen der Opferung nicht für würdig gehalten. Der ganze Opferleib fiel dem Priester zum Genusse zu und eben darum mußte das dem Menschen verbotene Blut, das hier als דם הנפש zurückblieb, mit der größten Sorgfalt ausgeschieden werden.

Nach diesen Vorausschickungen ist es nicht schwer, den Gedanken zu erkennen, welcher der mehrerwähnten Verschiedenheit in der Behandlung des Blutes zwischen dem Sündenopfer und den übrigen Opfern zu Grunde liegt. In Levit. 8, 15 heißt es in Betreff des zum Sündenopfer dargebrachten Stieres: und er (Moses) schlachtete und nahm das Blut und that es an die Hörner des Altars ringsumher (סביב) **und entsündigte den Altar.** In Levit. 16 wird ferner nach Vollendung der Sühne des Priesters und des Volkes durch das Blut der von Beiden dargebrachten Sündenopfer mit dem V. 18 fortgefahren: und er (der Hohepriester) gehe heraus zum Altare, der vor dem Ewigen, und sühne ihn (den Altar!) und nehme vom Blute des Stieres und vom Blute des Bockes und thue es an die Hörner des Altars ringsumher (סביב) und sprenge auf ihn (den Altar) mit seinem Finger sieben Mal und reinige ihn von den Unreinigkeiten der Kinder Israels. Daß auch hier ausschließlich von der Altarsühne die Rede sei, könnte die Schrift gar nicht klarer ausdrücken und wird auch von der Mischnah Joma 58 b als selbstverständlich vorausgesetzt. Es kann irgend eine Mitsühne der Personen um so weniger beabsichtigt werden, als das betreffende Blut von V. 18 an aus zwei Sünden-

Digitized by Google

opfern verschiedener Eigenthümer gemischt ist (s. Mischnah Joma 53b). Niemals kommt bei der Bestreichung der Hörner mit dem sühnenden Blute die Bestimmung סביב außer an den zwei genannten Bibelstellen vor, wo es sich um Sühne des von Israels Sünden und Unreinheiten gleichsam inficirten Altars handelt. Für die Sühne des Menschen genügt also offenbar das Bestreichen einiger Hörner, aber die Altarsühne selbst erfordert die Umkreisung der den ganzen Altar vertretenden Hörner, das heißt das Blutlegen auf alle vier Hörner. Und so ist es denn bis zur höchsten Evidenz erwiesen, daß das Umhergießen des Blutes beim Schuld-, Ganz- und Friedensopfer um die Altarwände ringsumher gar nicht auf menschliche Sühne, sondern ohne Ausnahme auf Altarsühne abzweckt. Das Horn, das Sinnbild des Heils und der Gnade Gottes (Bähr, Symb. I. 472), übernahm allein die menschliche Sühne und mußte bei besonders feierlichen Gelegenheiten, wie die ebengenannten, ausnahmsweise auch für die Altarsühne mitwirken; in der Regel wurde aber die Altarsühne durch das eben deshalb auch kreisförmige Begießen der innern Altarwände mit dem Blute der Schuld-, Ganz- und Friedensopfer vermittelt, wovon — wie sich später herausstellen wird — Letztere eine sündensühnende Kraft gar nicht in Anspruch nehmen, Vorletztere aber theilweise und Erstere durchweg allerdings auf Sündensühne abzwecken, diesen Zweck dagegen auf eine eigenthümliche, durch die Natur ihrer Sühne bedingte Weise und daher auch durch andere Mittel als Blut verfolgen. (51)

Jetzt erscheint auch ein anderes Problem vollständig gelöst. Die Schrift stellt nämlich an vielen Stellen auf eine unverkennbare, ja zuweilen ausdrückliche Weise חטאת dem Begriffe אשה (Feueropfer) gegenüber. Wo es ihr blos auf eine allgemeine Bezeichnung der verschiedenen Opfergattungen mit einer einzigen Benennung ankommt, wird von dem Namen אשה das Sündenopfer freilich nicht ausgeschlossen; vom Sündenopfer als solchem kommt aber der Ge-

Digitized by Google

brauch dieses Namens, welchen עולה, שלמים und selbst אשם (Levit. 7, 5) auch in ihrer Sonderheit ansprechen, nicht vor, sondern beide Begriffe treten, wie gesagt, sogar als Gegensätze auf*). In den ersten drei Kapiteln des Levit. werden alle dort vorkommenden verschiedenen Opfergattungen am Schlusse mit אשה bezeichnet, während mit dem vierten, über die Sündenopfer abhandelnden Kapitel diese Bezeichnung mit einem Male schwindet. Ja der Ausdruck Levit. 4, 35: „der Priester soll dieselben" (Fettstücke des Sündenopfers) „darbringen auf dem Altare על אשי ה׳" duldet gar keine andere Deutung, als: für die Feueropfer Gottes**), wornach diese ihrer Natur nach dem Sündenopfer entgegengesetzt werden. Ueber allen Zweifel endlich erhebt diese Gegensätzlichkeit Num. 15, 25., wo in Bezug auf das von der Gemeinde dargebrachte Ganz- und Sündenopfer ausgesprochen wird: „und der Priester sühne die ganze Gemeinde der Kinder Israel und es wird ihnen verziehen; denn es ist Unvorsätzliches und sie haben ihr Opfer dargebracht: ein Feueropfer dem Herrn und ihr Sündopfer vor dem Ewigen wegen ihres unvorsätzlichen Vergehens." Den Hauptzweck des Ganz-, Schuld- und Friedenopfers erfüllt das verzehrende Feuer, den des Sündenopfers dagegen — das sühnende Blut!

III.

Wesen des Schuldopfers und dessen Verhältniß zum Sündenopfer.

Das Schuldopfer bietet unstreitig die eigenthümlichste und auf den ersten Anblick auch räthselhafteste Erscheinung im biblischen Opfercultus dar. Mit dem Sündenopfer offenbar ein und denselben Zweck der Sühne verfolgend und doch

*) Vergl. Exod. 29, 14 mit V. 18 und 25.

**) S. Gesenius' WB. s. v. על. Die betreffende Bezeichnung: Altar für Gottes Feueropfer vertritt sicherlich die sonst übliche und später zu erklärende Phrase: Altar für Ganzopfer, da diesen der Name אשה selbstverständlich vorzugsweise zukommt.

Digitized by Google

wieder in Bezug auf die Behandlung namentlich des Blutes und noch durch mancherlei andere Dinge scharf von demselben geschieden, wird die an sich schon schwierige Untersuchung über dasselbe nicht wenig durch sein ephemeres Erscheinen erschwert. Indeß liefert die in einigen Fällen nach ausdrücklicher Bestimmung stattfindende Verbundenheit beider Opfer gleich von vorn herein wenigstens einen negativen Wegweiser insofern, als dadurch all jene Theorieen, welche die Verschiedenheit zwischen denselben in der Natur der zu sühnenden Sünden selbst finden wollen, eine schlagende Widerlegung erfahren. Die Forschung kann sonach mindestens nach dieser Seite hin nicht mehr fehlgreifen, das Gebiet der Vermuthungen wird hiermit auf einen sehr engen Raum beschränkt und es kommt nur noch darauf an, die rechte Frage zu stellen, um die rechte Antwort zu finden, die Frage nämlich, ob nicht in jedem Sünder zwei in Folge ein und desselben Vergehens zu sühnende Objecte vorhanden sein möchten?

Doch vor Allem steht die Art und Weise, wie das Wesen der Vergehungen zu erörtern, die nach biblischen Vorschriften das eine oder andere der genannten zwei Opfer erfordern, zumal auch hier die biblische Exegese Alles aus den Fugen riß und selbst neuere Gelehrte irre zu leiten vermochte.

Was nun zunächst das Sündenopfer betrifft, so erstreckt sich die Sühnkraft desselben im Allgemeinen blos am Versöhnungstage über alle Arten von Vergehungen, sonst aber

1) in der Regel nur über Sünden aus Versehen (חטא בשגגה), wobei die Unvorsätzlichkeit mehr oder weniger als eine verschuldete erscheint und darum der Sühne bedarf. Die bloße Gewissensbeunruhigung, das rabbinische לבו נוקפו dagegen liegt hier in keinem Falle zu Grunde und gehört, wie später erwiesen werden wird, einer ganz andern Opferidee an. Nur bei irgend einem Grade von Verschuldung, die mit שגגה sehr wohl verbunden sein kann, findet auf mosaischem Standpunkte die betreffende Erklärung des Nachmanides zu Levit. 4, 2: ומעם הקרבנות על הנפש השוגגה מפני שכל העונות יולידו גנאי בנפש והם מום

בה ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מבל חטא

ihre Anwendung. Vorsätzliche Sünden sollen mitten im Jahre nicht gesühnt werden, weil der Schuldige zu seinem eigenen Heile die Bitterkeit des Schuldbewußtseins empfinden, und sich desselben nicht so schnell entledigen können soll. Das Vergehen aus Versehen wird mit חטא בשגגה bezeichnet (Levit. 4, 2. 22).

2) Levit. 5, 2—4 hebt absichtlich eine besondere Art von unvorsätzlichen Vergehungen als mit der Darbringung eines Sündenopfers verbunden hervor, von Vergehungen nämlich aus Vergeßlichkeit, das heißt solchen, die erst im Zusammenhange mit voraufgegangenen bestimmten, aber außer Erinnerung gekommenen Thatsachen den Charakter der Sünde annehmen. Diese Art von Unvorsätzlichkeit steht zwischen Versehen und Vorsätzlichkeit mitten inne und wird eben darum als der Sühne fähig besonders erwähnt. Die Berührung eines Unreinen ist dem Israeliten völlig unabhängig vom Betreten des Heiligthums und dergleichen an sich schon verboten*). In gleicher Weise kommt dem einmal Unreingewordenen die Pflicht zu, noch an demselben oder an einem andern vorschriftsmäßigen Tage durch ein Bad in den reinen Zustand zurückzukehren. Würde nun Jemand ein Aas berühren, ohne zu wissen, daß der berührte Gegenstand ein Aas sei, so würde eine Sünde aus Versehen vorliegen. Wird aber z. B. Jemand gewaltsam an ein Unreines hingestoßen oder sonst auf eine erlaubte Weise, wie etwa durch Bestattung eines menschlichen Leichnams in den Zustand der Unreinheit versetzt und läßt die vorschriftsmäßige Zeit zur Reinigung durch das Wasserbad u. s. w. unbenutzt verstreichen, weil ihm sein Befinden im unreinen Zustande aus dem Gedächtniß entschwunden, so erscheint dies jedenfalls als ein höherer Grad von unvorsätzlicher Verschuldung, aber gleich-

*) Vergl. Materialien für den Commissionsber. über Speisegef. Israelit. des 19. Jahrh. VIII. Jahrg. Nr. 6 u. 7.

Digitized by Google

wohl steht ihm der Weg zur sofortigen Sühne offen. Ebenso verhält sich's mit dem, auf den Schwörenden selber zu seinem Vor- oder Nachtheile sich beziehenden eidlichen Geloben, das der Erinnerung nicht gegenwärtig bleibt und darum gebrochen wird*). Diese Vergeßlichkeit bezeichnet die Schrift deutlich genug mit ממנו ונעלם in Bezug auf die voraufgehende, die Sünde producirende Thatsache.

3) Vergehungen aus Unkenntniß des Gesetzes werden keineswegs, wie Manche annehmen**), zur Classe der שגגות gezählt. Jeder Israelite sollte und mußte vielmehr das von Zeit zu Zeit öffentlich verkündete Gesetz kennen, und die Unvertrautheit mit demselben ist an sich sündenhaft, anstatt der Sünde zur Entschuldigung zu dienen. Auch der Talmud betrachtet אומר מותר wenigstens als קרוב למזיד (Makkoth 9a), und die Schrift würde die Zulassung solcher unvorsätzlicher Sünden zur sofortigen Sühne, falls dieselbe stattfände, sicherlich mit gleicher Bestimmtheit wie die der übrigen Vergehungen hervorgehoben haben. Nur in einem später zu erwähnenden Falle, wo das Vergehen durch Unkenntniß des Gesetzes in Verbindung mit dem irreleitenden Beispiele einer hochstehenden Autorität veranlaßt wird, duldet die Regel eine Ausnahme, aber selbst dann trägt der sühnende Cultus ein Gepräge, worin die Schwere des Vergehens in hohem Grade sich abspiegelt. (52).

4) In einem einzigen Punkte gestattet die Schrift (Levit. 5, 1) die sofortige Sühne selbst der vorsätzlichen Sünde, wenn die Entdeckung der Schuld durch freiwilliges Bekenntniß und nicht durch Ueberführung geschieht, in Betreff nämlich der eidbrüchigen Unterlassung einer Zeugenaussage vor

---

*) Vergl. die merkwürdige talmudische Controverse über diesen so klaren Gegenstand Schebuoth 26a.

**) So Midrasch Tanchuma 94b: מכאן אתה למד שכל החוטא בשגגה נקרא חוטא שנו רבותינו שגגה תלמוד עולה זדון.

Digitized by Google

dem Gerichte. Hier wird ונעלם nicht erwähnt und auch vom Talmud שוגג und מזיד gleichgestellt (Schebuoth 25 b). Nur darf Folgendes nicht außer Acht gelassen werden. Die Sühne findet, wie schon bemerkt, nur dann Statt, wenn der Eidbrüchige sich selber anklagt, in welchem Sinne auch der äußerst sonst dunkle Ausdruck ונשא עונו zu nehmen ist*). Wo daher Ueberführung stattfindet, wird der Schuldige trotz der entgegenstehenden rabbinischen Ansicht**) keineswegs zur sofortigen Sühne zugelassen. Ferner gestattet die Schrift die augenblickliche Sühne des vorsätzlichen Eidbruches blos im Falle der Unterlassung der Zeugenaussage, wodurch dem Mitmenschen wenigstens nicht in directer Weise ein Schaden zugefügt wird, keineswegs aber bei einer falschen Zeugenaussage, wobei denjenigen, gegen welchen das Zeugniß sich richtet, in directer Weise Beschädigung trifft und das Vergehen ohne Zweifel unter die Kategorie der Levit. 5, 21—23 erwähnten und ein Schuldopfer nachziehenden Veruntreuungen fällt***). Uebrigens hat die ausnahmsweise Zulassung des Eidbrüchigen zur Darbringung eines Opfers ihren Grund sicherlich in der Rücksicht auf das Gemeinwohl, in dessen Interesse die baldmöglichste Entdeckung solcher, in das gerichtliche Verfahren störend eingreifenden Pflichtwidrigkeiten lag. Die augenblickliche Gewährung des Sühnmittels sollte für den Reuigen ein starker Antrieb zum Selbstbekenntnisse werden.

5) Auch da, wo ein Vergehen in bestimmter Weise gar nicht vorliegt und blos als wahrscheinlich vorhanden angenommen wird, das heißt bei gewissen im unreinen Zustande befindlichen Personen (יולדת, מצרע, זב und זבה) ist das Sündenopfer vorgeschrieben, obgleich die vermuthete

*) Vergl. Wesseli Comment. z. St.

**) S. Critoth 9 a und Lechem Mischnah zu Maimon. Schebuoth 9, 14.

***) S. Raschi zu Temurah 3 b s. v. והו.

Digitized by Google

Sünde, deren Natur früher schon entwickelt worden, als eine vorsätzliche erscheint*).

6) Endlich gehören zum Objecte des Sündenopfers alle unvorsätzlichen Vergehungen, gleichviel ob von positivem oder negativem Character und ob im Falle der Vorsätzlichkeit von dieser oder jener Strafe. Der rabbinische Kanon: על אלו חייבי על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת**), wornach blos Begehungssünden und auch solche nur dann, wenn sie in die Kategorie der ibid. aufgezählten Critoth fallen, ein Opfer nachziehen, ist völlig aus der Luft gegriffen und verdankt seine Entstehung der falschen Ansicht, daß Num. 15, 22 vom unvorsätzlichen Götzendienste handelt. Manche neuere Gelehrte, verleitet von dem biblischen Ausdrucke אשר לא תעשינה (Levit. 5, 2), folgen den Rabbinen in Betreff der Unterscheidung zwischen Begehungs- und Unterlassungssünden; allein Num. 15, 22—27 läßt gerade die entgegengesetzte Aeußerung zu und wird von Ibn Esra in der That als Unterlassungssünde aufgefaßt, die gleichwohl ein Sündenopfer nachzieht. (53) Die Phrase אשר לא תעשינה kann ja doch selbst auf gegnerischem Standpunkte in Beziehung auf מצות ה' nicht übersetzt werden: „die nicht gethan werden sollen" und muß jedenfalls bedeuten: „die nicht übertreten werden dürfen." Es ist sonach von Ausschließung der Unterlassungssünden durchaus keine Rede und die betreffende Phrase, die allerdings nicht ohne Grund zu wiederholten Malen zum Vorscheine kommen kann, will offenbar die sündige Handlung im Gegensatze zu der bloßen Gesinnung, deren Sündenhaftigkeit nur ausnahmsweise ein Opfer er-

*) Auch Mischnah Critoth 8b lehrt: ארבעה מחוסרי כפרה וארבעה מביאין על הזדון כשוגג ואלו הן מחוסרי כפרה הזב והזבות והיולדות ומצרע. Wenn aber ibid. 9a auch der an einem menschlichen Leichnam verunreinigte Nasir zu den מביאין על הזדון כשוגג gezählt wird, so entbehrt dies jeden biblischen Haltpunktes.

**) Critoth 1. Vergl. Maim. Mischnah-Commentar ibid. und zu Horajoth 8a.

Digitized by Google

fordert, hervorheben, die äußere, gleichviel ob in negativer oder positiver Form auftretende That im Gegensatze zu der innern Sündenthat. Die ganze rabbinische Einschränkung der Careth-Strafe auf 36 Uebertretungen, die mit der betreffenden Unterscheidung auf das Innigste zusammenhängt, beruht auf einer offenbar falschen Interpretation der Bestimmung Num. 15, 30., wornach מרדת, die Bezeichnung einer jeden frechen, das heißt trotzigen (ביד רמה) Uebertretung des heiligen Gesetzes als einer Gotteslästerung, im buchstäblichen Sinne genommen und auf ברכת השם gedeutet wird, obgleich gerade bei der rabbinischen Auffassung der fraglichen Opfergesetze von ganz Anderem, nämlich vom Götzendienste die Rede sein müßte. Jede unvorsätzliche Sünde ist mit einem Sündenopfer, jede vorsätzliche mit der providentiellen Strafe Careth verbunden. Die Schrift ersetzt hier vollständig eine sonst in ihren strafrechtlichen Bestimmungen herrschende Lücke, indem die Todesstrafe blos in seltenen Fällen, auch die Geißelstrafe nach Levit. 19, 20. Deut. 22, 18. 25, 2. 3. lediglich bei Beleidigung des Nächsten, keineswegs aber in der ihr erst vom talmudischen Judenthum gegebenen Ausdehnung stattfand und ohnehin die Zeugenlosigkeit des Vergehens den Sünder jeder gerichtlichen Ahndung entzog, während Careth überall eintritt, wo die Todesstrafe fehlt und der Schuldige trotzig der Buße sich entzieht, die von derselben als einer göttlichen Strafe natürlich befreien kann. (54)

Was den Widerspruch in Betreff der Gemeindesühne zwischen der Verordnung in Levit. 4, 14., welche einen Stier zum Sündenopfer feststellt, und der in Num. 15, 24 anbelangt, wornach ein Stier als Ganzopfer und neben diesem noch ein Bock zum Ganzopfer dargebracht wird, so suchen die Rabbinen denselben durch die Annahme zu lösen, der letztgenannte Opfercultus bezöge sich auf das Vergehen des Götzendienstes. Diese Annahme ist aber aus zwei sehr gewichtigen Gründen unzulässig. Zunächst würde dasjenige, was die

Digitized by Google

Opfergabe der Gemeinde vermehrt, auch für den Einzelnen eine gleiche Steigerung bewirken müssen, während dagegen Num. 15, 27 das übliche Sündenopfer vorschreibt. Hierzu kommt noch, daß Levit. 4, 14 unverkennbar von einem weit schwereren Vergehen der Gemeinde, als Num. 15, 24 handelt, indem blos dort, nicht aber hier der äußerst seltene Fall der Sühne durch die Person des Hohenpriesters, der Blutbestreichung der Hörner des innern Altars und des Verbrennens der nicht geopferten Theile des Sündenopfers außerhalb des Lagers eintritt. Das rabbinische Judenthum sieht umgekehrt in der Duplicität der Opfergabe ein untrügliches Merkmal der verhältnißmäßig größern Sündenschwere. Allein die Priorität des Ganzopfers und dessen Begleitung von Speise- und Trankopfern beweisen das Gegentheil*) und bleiben vom Talmud nur darum unbeachtet, weil ihm für die, bei verschiedenen Cultен sich ändernde Aufeinanderfolge der beiden betreffenden Opfer und für das Wesen der Speiseopfer in ihren verschiedenen Formen jedes Princip fehlt und in dieser Hinsicht ein grundsatz- und rathloses Schwanken eigen ist (vergl. Sebachim 90 a u. b). Ebensowenig stichhaltig erscheint IbnEsra's Erklärung, welche die Verordnung in Levit. auf Begehungssünden und die in Num. auf Unterlassungssünden bezieht. Buchstabe und Geist beider Verfügungen geben ein ganz anderes Mittel zur Lösung der Schwierigkeit an die Hand. Die auffallende Bezugnahme des betreffenden Opfergesetzes in Levit. auf die vorangehende Opferung des gesalbten Priesters, der Vollzug der Gemeindesühne durch eben diesen gesalbten Priester, die Berufung in V. 20. 21 auf den ersten Stier des schuldigen Hohenpriesters setzt nämlich einen innern Zusammenhang zwischen dem hohenpriesterlichen Opfer und dem der Gemeinde außer allem Zweifel und giebt der Levit. 4, 3 vorkommenden räthselhaften Bezeichnung לאשמת העם erst die rechte Deutung. Der aus Versehen (בשגגה ibid. V. 2) fehlende Hohepriester verleitet die auf die Autorität desselben vertrauende Ge-

*) S. weiter unten Abth. V. und VI.

Digitized by Google

meinde zur Nachahmung des gegebenen Beispiels in gutem Glauben, daß sie hiermit keine Sünde beginge*). Obgleich nun das mosaische Gesetz die Versündigung aus Unkenntniß der Lehre wie eine vorsätzliche betrachtet und derselben den Zutritt zur sofortigen Sühne versagt, so gestattet es hier aus Rücksicht auf die obwaltenden lindernden Umstände dennoch eine Ausnahme. Immer aber übersteigt ein derartiges Vergehen selbst in solchem Falle den aus Versehen oder Vergeßlichkeit begangenen Fehltritt an Schwere, und so trägt denn der desfallsige Sühncultus zum Theile das Gepräge der für den Versöhnungstag vorgeschriebenen Verordnungen. In Num. dagegen handelt sich's um ein Versehen im gewöhnlichen Sinne, das — als von einer Gesammtheit getheilt — eo ipso in der Natur der Verhältnisse begründet sein muß und nur in sehr geringem Maße den Character der Verschuldung an sich tragen kann, weshalb auch das sühnende Element, das Sündenopfer, in den Hintergrund tritt.

Schließlich

7) beschränkt sich die gewöhnliche Opfersühne keineswegs, wie Bähr Symb. II. 387 meint, auf theokratische Sünden. Die Schrift hebt klar genug die Fähigkeit und Bedürftigkeit der Opfersühne in Bezug auf die unvorsätzliche Uebertretung aller von Gott durch Moses geoffenbarten Gebote hervor und läßt sogar den zwar staatlich einverleibten, aber jedenfalls außerhalb der theokratischen Sphäre stehenden Fremdling, dem auch Bähr schwerlich die Eigenschaft eines גר צדק wird beilegen wollen, an dem Sündenopfer sich betheiligen (Num. 15, 22. 26. 29). Daraus, daß die höhere Stellung, die eine Person im Volke einnimmt, auch deren Fehltritte an Sündenhaftigkeit steigert und nur durch solche Mittel, die dieser Steigerung entsprechen, gesühnt werden läßt, folgt noch keineswegs die theokratische Beschaffenheit dieser Fehltritte. Der Diebstahl, der nach einer ausdrücklichen Vorschrift durch Opfer

*) Vergl. Horajoth 5a.

Digitized by Google

gesühnt wird, ist sicherlich Gegenstand eines rein moralischen Verbots, das nicht ohne Willkürlichkeit den israelitischen Volksgenossen gegenüber in ein theokratisches verwandelt werden kann, und wenn Bähr an dem rabbinischen Ausspruche כל שבזדונו כרת יש בשגגתו חטאת eine Stütze für seine Ansicht zu gewinnen meint, so beruht dies, von der Unrichtigkeit dieses Ausspruches im rabbinischen, hier allein in Betracht kommenden Sinne völlig abgesehen, auf der falschen Voraussetzung, daß das rabbinische Judenthum die Carethstrafe auf theokratische Vergehen einschränkt und zu diesen z. B. auch ערוה oder gar die geschlechtliche Vermischung mit Thieren zählt. So das Sündenopfer.

Das Schuldopfer (Ascham) kommt unter folgenden Bestimmungen vor:

1) Bei Vergreifung am göttlichen Heiligthum (Levit. 5, 15), wenn dieselbe unvorsätzlich, das heißt aus Versehen — בשגגה — geschieht. Im Falle der Vorsätzlichkeit dagegen wird der Schuldige wegen der Schwere des Vergehens zur Darbringung des Opfers nicht zugelassen. Auch diese Bestimmung wird in den meisten Uebersetzungen falsch aufgefaßt; sie lautet: „wenn Jemand eine Veruntreuung begeht und aus Versehen an den Heiligthümern Gottes sich versündigt, so bringe er sein Schuldopfer dem Herrn — einen fehlerlosen Widder von Kleinvieh an Silberschekeln nach dem Schekel des Heiligthums je nach deiner Vergleichung (des Opfers) mit der Schuld," das heißt nach der Schätzung der Schuld. Die Anzahl der Schekel bleibt vom Gesetze unbestimmt und dem subjectiven Ermessen des Schätzenden zur Entscheidung überlassen, und die Schätzung selbst wird vom Priester sowohl als Stellvertreter des Opfernden, wie vermöge seiner besondern Betheiligung an Ascham vorgenommen.(55) Je größer diesem die Verschuldung erscheint, eine desto größere Anzahl von Schekeln beträgt der Werth des Opfers. Es kommt hierbei durchaus nicht auf den objectiven

Digitized by Google

Werth des dem Heiligthum Entzogenen an, der erst bei der vom Opfer unabhängigen Zahlung des Veruntreuten mit Vermehrung des fünften Theiles in Anschlag kommt, sondern auf die Würde des angegriffenen Heiligthums und auf die größere oder geringere Nachsicht, die das Versehen verdient. (56). Uebrigens wurde in einem solchen Falle außer dem Ascham gewiß auch ein Sündenopfer gebracht, das die Schrift nach der vorausgegangenen generellen Verordnung Levit. 4, 27 um so weniger zu erwähnen braucht, als es ihr in den ersten Opferkapiteln überhaupt nur um Aufführung der verschiedenen Opfergattungen und allgemeine Verfügungen über deren Behandlung zu thun ist.

2) Auch Veruntreuungen am Nächsten erfordern Ascham (Levit. 5, 21—26), und zwar selbst dann, wenn sie vorsätzlich geschehen. Jedoch wird das Opfer durch die Freiwilligkeit des Schuldbekenntnisses bedingt und keineswegs auf Fälle der Schuldüberführung, wobei der Schuldige der gerichtlichen Bestrafung anheimfällt, ausgedehnt. Daher der Ausdruck וְאָשַׁם, der nach Raschi's richtiger Erklärung: כשיכיר בעצמו לשוב בחשובה ולרעת ולהודות כי יחטא ואשם das zur Bußeübung drängende Schuldgefühl bezeichnet und den Act der Verschuldung selbst nur da andeutet, wo er vom Zustande bewußtloser Sündenhaftigkeit gebraucht wird und der Phrase ונודעה החטאת, או הודע אליו חטאתו unmittelbar vorangeht (wie Levit. 4, 13. 22. 27). Hier ist Ascham im Falle der Vorsätzlichkeit natürlich mit keinem Sündenopfer verbunden.

Dieselbe Verfügung wiederholt sich, allgemeiner gehalten, Num. 5, 6—10., wo das Gefühl der Selbstschuld ebensowohl durch ואשמה, als durch והתודו hervorgehoben wird. Beide Verordnungen nennen in einer, für den Geist des Mosaismus sehr bezeichnenden und die Bestimmung des Ascham erklärenden Weise die Veruntreuung an menschlichen Gütern eine Treulosigkeit gegen Gott und lassen ferner selbst den vorsätzlich Verschuldeten

Digitized by Google

offenbar deshalb zur sofortigen Darbringung eines Sühnopfers zu, um dem Hintergangenen und Beraubten baldmöglichst wieder zu seinem Eigenthume zu verhelfen, um den Schuldigen durch die ihm dargebotenen Sühnmittel um so rascher zu einem Geständnisse zu bewegen, das die Verweigerung des Opfers vielleicht auf längere Zeit — etwa bis zum nächsten Versöhnungstage verschoben, wo nicht durch das Erlöschen des ersten brennenden Eindruckes für immer zurückgehalten haben würde.

3) Levit. 5, 17—19 handelt ohne Zweifel von allen unvorsätzlichen Sünden, inwiefern der Sünder gegen Gott sich verschuldet fühlt und entbrannten Gewissens nach Sühne dürstet. נשא עון erscheint hier nicht etwa als Verstärkung der begangenen Schuld, sondern als Verstärkung der mit אָשָׁם bezeichneten Gewissensangst. Zur Beschwichtigung seines Schuldgefühls wird dem aus Versehen Fehlenden im Allgemeinen der Weg zur Sühne durch ein Schuldopfer erschlossen, dessen Werth wie gewöhnlich nach der Schätzung, das heißt nach der Größe der begangenen Schuld (בערכך לאשם) sich richtet. Nur die gänzliche Verkennung des innersten Wesens des Schuldopfers konnte dahin führen, auch diese Verorddnung auf Entwendung, auf der Schätzung an Geldwerth fähige Gegenstände zu beziehen (57) und den Mangel einer entschiedenen gesetzlichen Ausprägung, das freiere Walten des subjectiven Gutdünkens in Bezug auf Ascham als eine Lücke oder gar als eine Art von Unsicherheit anzusehen. Es handelt sich bei dem betreffenden Opfer um Befriedigung von Gewissensbedürfnissen, die bei verschiedenen Personen in verschiedener Weise sich gestalten, und das Schwebende, Unbestimmte und Individuelle gehört darum gerade zu den wesentlichsten Merkmalen des Schuldopfers. Es sollte hier dem frommen Begehren nach Ausmerzung der Verschuldung ein ziemlich freier Spielraum gelassen werden und die gesetzliche Abgemessenheit des Sündenopfers in den Hintergrund treten. Ja

Digitized by Google

unsere gegenwärtige Verordnung, die keinerlei Beschränkung enthält und über alle Sündengattungen sich ausdehnt, will dem vom Schuldgefühle beschwerten Gewissen die Ergreifung des dargebotenen Sühnmittels offenbar nicht sowohl befehlen, als vielmehr gestatten. Es handelt sich mit einem Worte um Befreiung von der Last des Schuldgefühls für denjenigen, dem das übliche und eigentliche Sühnmittel, das Sündenopfer, zu diesem Behufe nicht genügt; denn ein Befehl würde ja die unmittelbar vorausgehende Bestimmung in Betreff der Veruntreuung göttlicher Heiligthümer schon einschließen und der Hauptsache nach überflüssig machen, jedenfalls aber als bloßen Theil des Ganzen sich nachfolgen lassen. Noch entschiedener äußert sich dieser Charakter des in Rede stehenden Ascham als eines freiwilligen im Gegensatze zu dem pflichtmäßigen V. 15. 25. durch die Weglassung der bei Letztgenanntem vorkommenden Bezeichnung אשמו „sein Schuldopfer". Das Pronomen deutet hier nämlich auf die Pflicht des Eigenthümers zur Darbringung des Opfers hin; sein Schuldopfer heißt das ihm geziemende, obliegende Schuldopfer, und paßt daher blos für den befohlenen Ascham. Die Rabbinen stellen die Existenz eines freiwilligen Ascham freilich in Abrede (Sebachim 57a); dies rührt aber nur von ihrer aus der Luft gegriffenen Interpretation des vorliegenden Gesetzes her, wornach dasselbe von אשם תלוי, von einem Opfer für ungewisse Sünden reden soll (Keritoth 18b). (58)

4) Der Aussätzige und der mittelst menschlichen Leichnams verunreinigte Nasir bringen gleichfalls ein Schuldopfer (Lev. 14. Num. 6), das dem Sündenopfer bei Ersterem vorangeht, bei Letzterem nachfolgt. Warum bei Jenem das Hauptsühnmittel, das Sündenopfer, zuletzt erscheint, darüber giebt die Mischnah Sebachim 90b Aufschluß: כל החטאות שבתורה קדמות לאשמות חוץ מאשם מצרע ... שהוא בא על הכשר. Das Blut des Ascham dient nämlich zur Reinigung des Aussätzigen mittelst Bestreichung verschie-

Digitized by Google

dener Körpertheile, wozu das Blut des Sündenopfers gerade wegen seiner sühnenden Function, die ihm einen höheren Grad von Heiligkeit sichert, nicht benützt werden durfte, zumal die Sühne nach V. 19 bei der Größe der Unreinheit erst nach deren Entfernung stattfinden sollte und das sühnende Blut zu einem secundären Endzwecke voraus hätte verwendet werden müssen. So mußte denn das Schuldopfer, dessen Blut nach unserm frühern Nachweise gar keinen sühnenden Zweck hat, vorangehen, um dem Hauptsühnmittel den Weg zu bereiten. Die talmudische Auffassung ist freilich eine andere; doch herrscht insofern Uebereinstimmung, als auch ihrerseits der Endzweck der Reinigung für den Grund der Priorität des Ascham beim Aussätzigen gilt. (59) Uebrigens liefern die in Rede stehenden zwei Opfer den schlagendsten Beleg gegen jene Ansicht, welche aus der Schätzung in Bezug auf das Schuldopfer dessen Einschränkung auf solche Vergehen herleitet, die eine Bestimmung des Geldwerthes nachziehen, anstatt die Schätzung auf das Maß der Verschuldung zu beziehen. Daß aber diese Schätzung beim Aussätzigen, beim Nasir und dem geschlechtlichen Umgange mit einer Unfreien nicht erwähnt wird, kann durchaus nicht auffallen, nachdem der locus classicus in Levit. dieselbe ein für alle Mal feststellt und die desfallsige Wiederholung ebenso überflüssig macht, wie die Wiederholung sonstiger Opferbestimmungen, z. B. der Behandlung des Blutes in den genannten und vielen anderen Verordnungen. Der Schluß, den die genannte Mischnah in Bezug auf unsere beiden Schuldopfer aus der Nichterwähnung der Schätzung zieht, und welcher lautet: ואין באין בכסף שקלים, ist sonach auf ihrem eigenen Standpunkte ganz unbegründet. Endlich

5) wird ein Ascham wegen vorsätzlichen geschlechtlichen Umganges mit einer verehelichten Unfreien dargebracht (Levit. 19, 20—22) und zwar ausnahmsweise selbst dann, wenn der Schuldige seines Vergehens überführt wird, der Geißel-

Digitized by Google

strafe anheimfällt und blos in Folge der Unfreiheit des Weibes der Todesstrafe entgeht, wie denn auch der Ausdruck בִּקֹּרֶת hier wirklich fehlt. Bähr, Symb. II. 406 will auch bei dieser Bestimmung seine vorgefaßte Meinung geltend machen und das betreffende Vergehen, als an einer Sklavin geübt, die Jemand's Sache sei, für Veruntreuung an einem zur Schätzung stehenden Eigenthume des Nächsten gelten lassen. Allein Eigenthum ist die Unfreie gewiß nur für ihren Herrn, nicht aber für ihren Gatten, während die Schrift offenbar den Umgang des eigenen Herrn mit der verehlichten Sklavin nicht weniger als eine strafbare Handlung betrachtet, die Geißelung und und Opfer nachzieht. Das Verbrechen wird am Gatten des geschändeten Weibes und nicht am Herrn begangen. Jenem gilt die Veruntreuung, die allerdings mit einer Schätzung des Preises ebensowenig verbunden ist, als die Bibel in Betreff des Opfers selbst jemals an eine solche Schätzung dachte. Ohnehin würde nach jener Ansicht die Verehelichung des Weibes gar nicht hierher gehören, indem eine Verletzung des Eigenthums in genanntem Sinne auch in Bezug auf die unverheirathete Sklavin stattfände. Worauf aber diese beispiellos dastehende Zulassung zum Schuldopfer beruht, ist leicht einzusehen. Das Gesetz wollte die Strafbarkeit des Ehebruches selbst unter Umständen, welche die Todesstrafe nicht zulassen, zum lebendigen Bewußtsein erheben; es begnügt sich daher nicht wie bei andern Vergehungen gegen Mitmenschen mit der bloßen Geißelung, und erachtet im vorliegenden Falle zur Schärfung des Schuldgefühls die Anordnung eines speciellen Sühnmittels für den Sünder, dessen Reue natürlich immer und überall die Wirksamkeit des Opfers bedingt, um so nothwendiger, als bei der damals herrschenden Vorstellung von Sklaven in Verbindung mit der eben dadurch gebotenen Strafmilderung die Verschiebung der Sühne bis zum allgemeinen Sühntag den

Digitized by Google

Ehebruch mit einer Unfreien kaum noch als ein Verbrechen hätte erscheinen lassen.

Nach dem Allen ist das Princip der Aschamsühne kein anderes, als: Aufhebung eines lückenhaften geistigen Zustandes der Gewissensunruhe, des Gefühls der Verschuldung gegen Gott oder Mitmenschen. Wie die Sühne des Sündenopfers das lückenhafte, im Zustande der Sündenhaftigkeit befindliche innere Leben überhaupt wieder in den normalen Zustand zurückführt, so die Sühne des Schuldopfers den durch das Gefühl der Verschuldung verwirrten und geängstigten Geist. Diese Angst und Unordnung des Gewissens ist eine Lückenhaftigkeit, die von der des sündenhaften Nepheſch durchaus verschieden erscheint. Der sündenhafte Zustand kann gänzlich aufgehoben und die Verzeihung der begangenen Sünde vollkommen erlangt sein — und gleichwohl das Gewissen, welches der höhern geistigen (nicht der thierisch-seelischen) Sphäre angehört, immer noch den Druck der begangenen Sünde empfinden, sich schuldig und strafbar fühlen. Im Gegentheile! Je aufrichtiger die Reue, je vollkommener die Nepheſchsühne, um so herrschender und gewaltiger wird jener Druck werden. Sünde und Schuld, das heißt erste und zweite Sündenthat sind in Folge der Wiederherstellung des Nepheſch mittelst der verzeihenden göttlichen Gnade allerdings an sich vollkommen getilgt, nicht aber das peinliche, verwirrende und belastende Bewußtsein, gegen Gott und Menschen gesündigt zu haben. Dieses Bewußtsein drängt mit aller Gewalt darnach, den Objecten der Sünde, denen, gegen welche gesündigt worden, eine Genugthuung zu geben, die allein das Gefühl der Verschuldung wenigstens zu lindern vermag, eine Genugthuung, die nicht etwa die Gottheit oder den beschädigten Menschen, sondern den sich schuldig Fühlenden sühnen soll. Bei Veruntreuungen am Eigenthume des Nächsten besteht nun die Genugthuung in der Vermehrung der zurückzuerstattenden Hauptsumme um den fünften Theil derselben, eine Vermehrung, die man oft genug irriger Weise

Digitized by Google

als Strafe aufgefaßt hat, die in der That aber mit derselben ebensowenig, wie das damit verbundene Opfer irgend eine Gemeinschaft hat und vielmehr einen wesentlichen Theil der Aschamsühne bildet. Andere Veruntreuungen am Nächsten, die ihrer Natur nach nicht durch Geld oder Geldwerth vergütet werden können, fallen unter die Kategorie der Veruntreuung an Gott, als welche die Schrift die Versündigung gegen Mitmenschen ausdrücklich bezeichnet (Levit. 5, 21. Num. 5, 6). Wie kann der Mensch aber Gott eine Genugthuung geben? Und wo bedarf Gott überhaupt unserer Genugthuung? Das Schuldgefühl treibt und drängt hier nach einer Unmöglichkeit; doch das Gottesgesetz gewährt ihm gleichwohl ein Befriedigungsmittel, indem es die Genugthuung für Gott auf dessen berufenen Diener, auf den Priester überträgt, mittelst Darbringung eines, der Größe der Schuld angemessenen Opfers, dessen nicht auf den Altar kommende Theile durchaus dem Priester zufallen. Die Gabe an den Priester einzig und allein ist die Bestimmung des Ascham, der eben darum nicht von einem bestimmten Werthe, wie das Sündenopfer, sondern je nach dem Maße der Schuld und dem Vermögen des vom Schuldgefühl Belasteten dem Werthe nach durch den Priester bestimmt werden soll. Auch die Nepheschweihe wird im natürlichen Zusammenhange mit der ganzen Tendenz des Opfernden damit verbunden, indem die Fettstücke nebst Zubehör — die Nahrungsmittel der animalischen Lebenskraft — ebenso wie die betreffenden Theile des Sündenopfers und wie das zur Sündensühne bestimmte Speiseopfer auf dem Altare verbrannt werden; allein dieser Zweck geht nur nebenher. Die Sündensühne wird hauptsächlich durch das Blut des Sündenopfers vollzogen und darum das Blut des Ascham, wie das des Ganz- und Friedensopfers zur Altarsühne verwendet. Der Hauptzweck ist und bleibt im vorliegenden Falle die Genugthuung an den Priester als den Diener Gottes, und dadurch eben vollzieht der Ascham die Sühne des Gewissens. Die Vergütung bei Veruntreuung des Heiligthums ist keineswegs eine

Digitized by Google

Genugthuung für Gott, sondern für die durch Schändung desselben beraubte Gemeinde oder Priesterschaft*), die in diesem Falle zu dem Schuldigen ganz in demselben Verhältnisse stehen, wie jeder andere in seinem Gute Gekränkte zum Kränkenden; der Trieb nach einer Vergütung der Schuld gegen Gott findet seinen Ausdruck und seine mögliche Befriedigung blos im Schuldopfer, d. h. in der Spende, die durch dasselbe dem göttlichen Diener **vom Tische des Herrn** zufällt, und darum ist auch jede Veruntreuung am Eigenthum des Nächsten als eine gleiche Untreue gegen Gott außer der Rückerstattung des Eigenthums unter Zugabe des fünften Theiles, womit dem beleidigten Menschen Genüge geschehen soll, ebenso noch mit einem Ascham verbunden, wie solche Verschuldungen, die entweder eine solche Zurückerstattung nicht zulassen oder überhaupt auf Mitmenschen sich gar nicht beziehen. (60).

Diesen Zweck des Schuldopfers erheben folgende ausdrückliche biblische Bestimmungen bis zur höchsten Evidenz. Die Schrift stellt nämlich merkwürdiger Weise in Bezug auf Ascham überall in einer, bei den sonstigen Opfern niemals vorkommenden Weise den Priester in den Vordergrund. Dem Priester wird das Schuldopfer gebracht (Levit. 5, 18). Dieselbe Bestimmung wird ibid. V. 25 wiederholt. Ebenso bezieht sich nach R. Samuel b. Mëir's richtiger Erklärung ונתן אותו לכהן (ibid. V. 15) nicht auf die Zahlung der Summe und des fünften Theiles, sondern gleichfalls auf das Opfer. Also in sämmtlichen drei Hauptverordnungen in Hinsicht auf Ascham dieselbe scharfe Betonung einer sonst niemals vorkommenden Bestimmung, (61) die an sich nichtssagend und auf eine hohle Phrase hinauszulaufen scheint, indem der Opfernde das Opfer natürlich zum Priester bringt, damit es eben

*) Hier zeigt sich ein neuer Gegensatz zwischen Mosaismus und Rabbinismus, indem Letzterer die Güter des Heiligthums nicht als der Gemeinde, der Gesellschaft, sondern als Gott im buchstäblichen Sinne gehörig betrachtet und daher אחיו oder רעהו überall הקדש ausschließen läßt (Baba Meziah 56a).

Digitized by Google

geopfert werde. Auch kann das Bringen zum Priester nicht etwa in Absicht auf die vorzunehmende Schätzung hervorgehoben werden, da die Sühne offenbar als Zweck desselben dargestellt wird, בערכך blos die Eigenschaft des zu bringenden und also bereits geschätzten und zum Opfer bestimmten Widders bezeichnet, ja in V. 17 ונתן אותו לכהן בערכך von getrennt vorkommt. Das Gesetz will sonach mit dieser Redensart ohne allen Zweifel die eigentliche Bestimmung des Ascham als einer Gabe an den Priester bezeichnen. Und noch weit schärfer und entschiedener als durch das, was sie ausspricht, hebt die Schrift diese Bestimmung durch das, was sie verschweigt, hervor. Jede einzelne Opfergattung wird nämlich bei ihrer ersten Aufführung in Leviticus in Hinsicht auf die wesentlichsten Stücke ihrer Behandlung auf das Vollständigste beschrieben; so das Ganz-, Speise-, Friedens- und Sündenopfer. Und doch wird am locus classicus in Bezug auf das Schuldopfer in allen drei Verordnungen die Opferung am Altare oder gar das Verfahren mit dem Blute — mit keiner einzigen Sylbe erwähnt und die desfallsige Verordnung erst Levit. 7 nachträglich genannt! Dies muß den letzten Zweifel an der Richtigkeit des Bisherigen niederschlagen. Das Gesetz erwähnt bisher namentlich in Betreff des Ganz-, Friedens- und Sündenopfers trotz der ausführlichen Beschreibung doch immer nur das, was die eigentliche Bestimmung des Opfers ausmacht, um das Uebrige erst später Levit. 6 und 7 nachzuholen. Ganz dasselbe Verfahren beobachtet es nun auch bei Ascham, indem es bei dessen erster Erwähnung die Vermittlung seiner Sühne, die Hingabe des Widders an den Priester, nicht aber die blos nebenher gehende Opferung am Altare hervorhebt.*)

*) Wenn oben der Hauptzweck des Ascham als durch das verzehrende Feuer erfüllt dargestellt worden, so gilt dies selbstverständlich nicht von dessen Bestimmung überhaupt, sondern von seiner Nepheschweihenden Wirksamkeit, die im Gegensatze zum

Digitized by Google

Auch Num. 5. verfehlt nicht, den Charakter des Aſcham in voller Schärfe auszuprägen. Dort heißt es V. 8: „Hat der Mann (gegen welchen die Verſchuldung ſtattfand) keinen nahen Verwandten, ihm die Schuld zu erſtatten, ſo ſei die zu erſtattende Schuld **dem Ewigen, dem Prieſter** außer dem Widder der Verſöhnung, womit er (der Prieſter) ihn ſühnt.“ Ausdrücklicher könnte der Prieſter als Stellvertreter Gottes in Betreff der Aſchamſühne gar nicht genannt werden. Die für den beleidigten Nächſten beſtimmte Genugthuung fällt in deſſen Abweſenheit Gott zu, das heißt dem Prieſter, der an Gottes Statt die Genugthuung entgegennimmt (vergl. Raſchi und Ibn Eſra z. St.). Der Zuſatz vollends „außer dem Widder der Verſöhnung“ würde unerklärlich ſein, wenn nicht eben der Hauptzweck des Schuldopfers ſelbſt in der Gabe an den Prieſter als den Diener Jehovah's beſtünde. Jetzt erſcheint auch eine andere äußerſt dunkle Stelle in einem neuen Lichte. Dieſelbe lautet (Levit. 14, 13): כי כחטאת האשם הוא לכהן קדש קדשים הוא. Wie auffallend! Darum ſoll der Aſcham an heiligem Orte geſchlachtet werden, weil ein Theil deſſelben, wie beim Sündenopfer, dem Prieſter gehört! Raſchi ſucht vergeblich, das Dunkel zu lichten; eben ſo der Talmud Sebachim 49 a. Nach der bisherigen Darlegung darf aber der Vers nur in folgender Weiſe eingetheilt werden, um jede Schwierigkeit ſchwinden zu laſſen: כי כחטאת האשם הוא — לכהן קדש קדשים (הוא). Alſo auch hier Zweck und Beſtimmung des Aſcham — לכהן!

IV.

Das Friedensopfer.

Die Schlamim bilden eine Opfergattung von ſehr durchſichtigem Charakter, und das Fehlgreifen in ihrer Beurtheilung entſpringt lediglich entweder der falſchen Voraus-

---

ſühnenden Blute der חטאת durch die zu verbrennenden Theile geſchieht.

Digitized by Google

setzung von der sühnenden Kraft aller Opfer oder der einseitigen Auffassung der in ihrer ganzen Behandlung, ja schon in ihrem Namen klar ausgeprägten Bestimmung. Das kreisförmige Ausgießen des Blutes nach den innern Altarwänden zum Behufe der Altarsühne theilen sie mit dem Schuld- und Ganzopfer. Während aber die nicht auf den Altar kommenden Theile des Sünden- und Schuldopfers den Priestern zufallen, gehören mit Ausschluß der Priesterhebe die nicht geopferten Stücke des Friedensopfers, inwiefern dieses nicht von der Gesammtheit ausgeht, den Eigenthümern. Der Opfernde theilt hier mit dem Priester das Vorrecht, eine Gabe vom Tische Gottes zu empfangen. Dargebracht wurden Friedensopfer nach der Sinaioffenbarung bei Schließung des Bundes zwischen Gott und Israel Exod. 24, 5., bei der Einweihung der Priester Levit. 8, bei der großen Volkssühne am achten Tage der Einweihung Levit. 9, zum Behufe des Fleischgenusses überhaupt Levit. 17, 5., nach Beendigung der Ernte am Wochenfeste Levit. 23, 19., nach Vollendung des Nasirats Num. 6, bei der Altarweihe Num. 7, und endlich nach dem Uebergange über den Jordan Deut. 27, 7. Freiwillige Friedensopfer finden in der Regel an Freuden-, Fest- und Neumondstagen Statt (Num. 10, 10. Deut. 30, 39). Die talmudischen שלמי חגיגה, שלמי ראיה haben als Pflichtopfer durchaus keine biblische Begründung. Mit Ausnahme der כבשי עצרת wird für die Festtage kein Friedensopfer vorgeschrieben, und den Pilgern nach der Tempelstadt, die nach Deut. 16, 17 allerdings nicht mit leeren Händen vor dem Herrn erscheinen sollten, blieb die Wahl zwischen Speise-, Ganz- und Friedensopfern völlig freigestellt. Scharf von einander geschieden werden ferner das ganz freiwillige und das angelobte Opfer (Levit. 22, 21). Letzteres — לנדר — erscheint als Product einer zwar nicht absoluten, aber doch durch früheres Versprechen übernommenen Verpflichtung; Ersteres — לנדבה — beruht auf keinerlei Verbindlichkeit und wird mit vollkommen freiem Willen dargebracht. Die juristische Auffassung der Rabbinen, welche in dieser Hinsicht

Digitized by Google

הרי עלי und הרי זו einander gegenüberstellen, bedarf wohl keiner Widerlegung. Selbstverständlich jedoch werden beide genannte Arten von Friedensopfern den gebotenen gegenüber als freiwillige betrachtet. Außer den genannten giebt's aber auch noch eine dritte Art von freiwilligen Friedensopfern, nämlich solche, die על תודה, das heißt in Folge von Ereignissen, die zu besonderem Danke gegen Gott verpflichten, dargebracht werden, und welche nach Levit. 7, 11—16 von שלמי נדר ונדבה durch eine Zugabe von Broden (62) und eine kürzere Zeitfrist für den Genuß des Fleisches geschieden werden. Man gab sich Mühe, den Gegensatz zwischen תודה auf der einen und נדר ונדבה auf der andern Seite ausfindig zu machen. Ein solcher Gegensatz ist aber in der That gar nicht vorhanden. Das Dankopfer kann vielmehr ebensowohl eine angelobte, wie eine ohne alle vorausgehende äußerliche Verpflichtung aus vollständig freiem Willen dargebrachte Gabe sein und fällt somit selber unter die Kategorieen von נדר ונדבה; nur kommt bei ihm ein neues Moment hinzu, das den gewöhnlichen freiwilligen Friedensopfern abgeht, nämlich ein stärkerer innerer Antrieb und Verpflichtungsgrund, der Genuß einer das Dankgefühl gegen Gott in ungewöhnlichem Grade entflammenden Wohlthat. Das rabbinische Judenthum trennt daher ganz richtig das Dankopfer selbst wieder in zwei Classen, in נדר und נדבה, und nennt Ersteres תודת חובה, Letzteres תודת נדבה*). (63) Mit Ausnahme der genannten Stelle verschwindet daher auch das Dankopfer, als bereits unter נדר ונדבה mit einbegriffen, aus allen sonstigen biblischen Verordnungen**). Wichtig für die Auffassung des Friedensopfers im Allgemeinen ist die Untersuchung über die Natur jener Ereignisse, denen eine תודה zufällt. Nach der rabbinischen Annahme haben dieselben die Errettung von schweren Bedrängnissen oder das Leben bedrohenden Gefahren, z. B. glücklich überstandene gefahrvolle

*) Menachoth 79 b und 80 a; vergl. Raschi ibid.

**) S. Levit. 22, 21. Num. 15, 3. 30, 39.

Digitized by Google

Reisen oder Krankheiten zum Gegenstande*). In diesem Falle würde aber bei der Wiedergenesung der krankhaft Menstruirenden, des mit krankhaftem Samenflusse Behafteten, der Wöchnerin und namentlich des einem Todten gleichgeachteten Aussätzigen neben den übrigen Opfern sicherlich auch das Dankopfer geboten sein, wie denn die Rabbinen in der That in Mischnah Sebachim 112b den genannten מחוסרי כפרה trotz der zu einer falschen Interpretation ihrer Worte führenden Verwunderung der Gemara wenigstens ein freiwilliges Friedensopfer, das heißt תודה vindiciren**). Allerdings fallen jene von Raschi in Bezug auf Ps. 107 (vergl. Kimchi ibid.) erwähnten Bedrängnisse in das Gebiet des Dankopfers. Das wesentlichste Object desselben ist aber unstreitig die Befreiung von Zuständen, worin eine Verkümmerung der Nahrungsmittel stattfindet. Die Wüstenwanderer schildert der Psalmist (ibid. V. 5. 9.) als solche, die vom Hunger und Durst bis zum Verschmachten heimgesucht werden und nach Beendigung der Trübsal dem Herrn, welcher die lechzende Seele labt und die hungrige mit Gutem füllt, danken müßten, und sogar in Hinsicht auf den schwer Erkrankten wird die Zeichnung des Mißverhältnisses zu den Nahrungsmitteln vom Dichter nicht vergessen (V. 18). Dasselbe Vorwiegen der Beziehungen zur menschlichen Nahrung spricht sich auch in den gebotenen Friedensopfern des Wochenfestes und des Nasir aus. Jenes ist an sich schon Ernteseier, ein dem Gedanken an Gottes ernährende Vatergüte geweihtes Fest, und diesen befreit die Endschaft des Nasirats vom selbstauferlegten Zwange der Entbehrung köstlicher Nahrungsstoffe. Diese innige Verwandtschaft zunächst zwischen dem Dankopfer und den genannten pflichtigen

---

*) Vergl. Raschi z. St. und Midrasch Tanchuma zu צו: התורה היתה באה על הנס.

**) הזב והזבה והיולדת והמצרע שהקריבו .. עיולותיהן ושלמיהן בחוץ חייבין. Hierzu die Gemara ibid. 114b: והני בני שלמים נינהו אמר רב ששת והני נזיר.

Digitized by Google

Schlamim zeigt auch die Beigabe von Broden (לחמים), die beiden Classen, wenn auch nicht in gleicher Anzahl, zukommen. Ganz derselbe Gedanke liegt ferner ohne Zweifel auch einem dritten pflichtigen Friedensopfer zu Grunde, dem Gebote nämlich an Israel, nach dem Uebergange über den Jordan einen Altar zu bauen, dort Friedensopfer darzubringen, sie zu essen und sich vor seinem Gotte zu freuen (Deut. 27, 6). Auch hier fand die Periode einer entbehrungsvollen Wanderung ihren Abschluß, und wenn bei dieser Gelegenheit — was übrigens durchaus nicht erwiesen ist — die geweihten Brode gefehlt haben sollten, so findet dies in dem, die vollständige Ausführung des vorschriftsmäßigen Cultus nicht zulassenden Kriegszustande, worunter die Opferung stattfand, genügende Erklärung. Der normative Charakter der erwähnten Pflichtopfer für den Grundgedanken der Schlamim überhaupt kann aber um so weniger bezweifelt werden, als dieselben allein in der Eigenschaft ächter und zur Vertretung jenes Gedankens berufener שלמי חובה bestimmt sind. Die Schrift zählt freilich Levit. 8, 9 und Num. 7, 12 noch drei andere Pflichtopfer gleicher Classe, wobei die Beziehung zur menschlichen Nahrung keinesfalls in dem eben bezeichneten Sinne hervortritt; allein eine genaue Betrachtung theils der Behandlung, theils der nächsten Bestimmung dieser Opfer zeigt, von ihrer blos momentanen Erscheinung völlig abgesehen, ihre Unfähigkeit der Schlamim-Idee zum vollen Ausdrucke, zum Centralpunkte zu dienen, zur Genüge. Die sogenannten Friedensopfer bei der Einweihung der Priester können bei ihrer wesentlichen Abweichung von den gewöhnlichen Schlamim kaum auf diesen Namen Anspruch machen und werden in der That nicht שלמים, sondern מלאים genannt, indem sie nach Raschi's Erklärung zu Levit. 8, 22 die Vervollständigung der priesterlichen Weihe zum Ziele haben, ihr Fleisch nicht wie sonst blos an einem reinen Orte, sondern im heiligen Vorhofe des Stiftgezeltes gegessen werden mußte, ferner der stets dem Priester zufallende Schenkel und ein Theil der sonst überall entweder dem Priester allein oder ihm und

Digitized by Google

dem Eigenthümer gehörenden Brode hier auf dem Altare verbrannt wird. (64) Der Opfercultus ferner am achten Tage der Priesterweihe, wobei die Priester zum ersten Male fungirend im Heiligthume auftraten, hat mit Ausschluß der Volkssühne (des Sündenopfers) der ganzen Physiognomie nach einen prototypen Charakter und eben darum auch Ganz-, Speise- und Friedensopfer, die sämmtlich freiwillig gebracht werden dürfen. Der Hohepriester sollte beim Antritt eines Amtes alle ihm und seinem Stamme für die Folge obliegenden Functionen vor den Augen gleichsam produciren, ja selbst der Priestersegen durfte nicht fehlen (V. 22). Hiermit erklärt sich zugleich der Wegfall der geweihten Brode, indem diese keineswegs eine Opfergattung bilden und von den Schlamim an und für sich selbst, deren Darbringung einer innern Veranlassung entbehrte und nur zum Zwecke der Vorbildlichkeit diente, nicht gefordert wurden. Noch schärfer endlich tritt dieser vorbildliche Character des Opfercultus in Betreff des Altars bei חנוכת המובח hervor, wo eben die Altarweihe ausdrücklich als Bestimmung der fürstlichen Opfer angegeben wird (Num. 7, 11). Die Hauptidee der Schlamim ist sonach innerhalb der Sphäre des gesetzlichen Gebots ihrer Darbringung hauptsächlich bei denen des Wochenfestes und des Nasir zu suchen und ferner bei der nachgewiesenen Verwandtschaft der Letzteren mit dem freiwilligen Opfer ersten Ranges, mit der תודה, in innigem Connexus mit dem Dankgefühle gegen Gott in Bezug auf die menschliche Nahrung. (65)

Hält man vorläufig diesen Gedanken fest, so darf nur noch der Name des Friedensopfers in Betracht gezogen werden, um seine eigentliche Bestimmung außer Zweifel gesetzt zu sehen. Daß dem Friedensopfer alle und jede sühnende Eigenschaft fehlt, beweist schon einfach die Thatsache, wornach die Schrift die Wirksamkeit desselben niemals als כפרה bezeichnet. Auch vom rabbinischen Judenthume, das sogar in Hinsicht auf die sühnende Eigenschaft des Ganzopfers ein gewisses Schwanken kundgiebt, wird dies im Allgemeinen an-

Digitized by Google

erkannt. Blos in Bezug auf תודה wird Menachoth 99 b von כפרה gesprochen, offenbar darum, weil nach der rabbinischen Anschauung das Dankopfer blos bei der Befreiung von schweren Drangsalen, gefahrvollen Krankheiten u. s. w. vorkam und hinwiederum solche Leiden auf vorangegangene Sünden hinweisen, einer Anschauung, die der Mosaismus jedenfalls in letzter Hinsicht entschieden negirt. Targum Onkelos will freilich dem Bluke der Bundesopfer (Exod. 24, 5) sühnende Kraft beigelegt wissen. Wollte man aber auch diese Ansicht zugeben, so würde daraus gleichwohl die Sühnkraft des Friedensopfers noch keineswegs folgen, indem Raschi, Onkelos folgend, gewiß nicht ohne Absicht das vermeintlich zur Sühne dienende Blut den Ganzopfern zurechnet, das Blut der Friedensopfer dagegen zur Besprengung des Volkes, wobei natürlich an irgend eine Sühne gar nicht zu denken, verwendet werden läßt. Indeß zeigt schon die gleichmäßige Theilung des Opferblutes zur Besprengung des Altars und des Volkes, sowie der Name דם הברית, daß hier keinerlei Volkssühne, die das Gottesgesetz eben bis nach Erwählung und Einweihung der Priester verschob, stattfand. und die betreffende Handlung blos die symbolische Darstellung des Bundes zwischen Gott und Israel zum Ziele hatte. (68) Was endlich den Namen שלמים betrifft, so erklärt sich schon Wesseli entschieden gegen die, von R. Samuel ben Meïr aufgestellte Ableitung von שָׁלֵם zahlen, weil in diesem Falle die Opfer שְׁלוּמִים heißen müßten. Die Grundbedeutung ist vielmehr שלום Frieden, wofür Raschi zu Levit. 3, 1*) und Midrasch Tanchuma **) sich aussprechen.

Bezieht sich nun erwiesenermaßen das Friedensopfer auf Dank gegen Gott in Rücksicht auf die menschliche Nahrung, und deutet sein Name auf Frieden zwischen Gott und Menschen, so kann der Grundgedanke desselben kein anderer sein, als die dankbare Anerkennung der ernährenden Vater-

*) שלמים שמטילין שלום בעולם.

**) גדולים השלמים שהם עושים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים

güte Gottes im Gegensatze zu dem Wahne, welcher spricht: כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, kurz Weihe des zeitlichen Genusses durch den Gedanken an Gott als Spender alles Guten, dargestellt durch die Weihe der Nephescherhaltenden Nahrung für den göttlichen Altar. Wie das Schuld- und sühnende Speiseopfer die Nepheschweihe selber durch Opferung der Nahrungsmittel für die animalische Lebenskraft symbolisch darstellen, so symbolisirt das Friedensopfer die Weihe der dem Nepheschzur Erhaltung dienenden Nahrungsmittel. Eben darum fällt hier ausschließlich der nicht geopferte Theil nicht blos dem Priester, sondern auch dem Eigenthümer zu, indem gerade hierin die Vorstellung zur lebendigen Ausprägung kommt: der Eigenthümer der Nahrungsmittel ist nicht der Mensch, sondern Gott, und erst vom Tische des Herrn muß jener dieselben empfangen, der Gedanke: ממך הכל ומידך נתנו לך (1 Chron. 29, 10)! Dieser Friede mit Gott, der den Menschen nicht vergessen läßt, wem er seine Nahrung zu verdanken habe, erzeugt aber zugleich auch innern Frieden, Zufriedenheit, Vertrauen auf Gottes ernährende Huld auch für die Zukunft (vergl. Deut. 16, 13—16). Der vollen Entwickelung dieses zweiten Momentes werden wir erst später bei einer andern Opfergattung begegnen; aber jedenfalls wird dasselbe vom Friedensopfer mit eingeschlossen und in mehreren Fällen als Gottvertrauen überhaupt dargestellt. Auch die Bedeutung der geweihten Brode erscheint jetzt in klarem Lichte. Je voller und lebendiger nämlich der Schlamimgedanke zum Ausdrucke kam, umsomehr mußte alles Profane, der besondern Weihe Entbehrende aus der Sphäre des Opfers geschieden werden, um so nothwendiger mußte jede Speise, die in seiner Gemeinschaft als erforderliche Zugabe genossen wurde, von der vollen und lebendigen Strömung des symbolischen Gedankens ergriffen werden, und wie das Opferfleisch selbst gleichsam unmittelbar aus Gottes Hand kommen. Die Weihe der Brode, von den Rabbinen treffend mit קדוש הלחם bezeichnet, hat sonach keine andere Bestimmung, als deren Befähigung,

Digitized by Google

mit dem Opferfleische gegessen zu werden, und darum fallen dieselben immer denen zu, die am Genusse des Opferfleisches sich betheiligen, beim Friedensopfer von Privaten — dem Priester und dem Opfernden, beim Gemeindefriedensopfer am Wochenfeste dagegen, das eine Betheiligung der Eigenthümer am Fleische der Natur der Sache nach nicht zuläßt, ausschließlich dem Priester.

Man könnte etwa einwenden, daß die Opferung der an sich zum Gebrauche der Nahrung verbotenen Fettstücke am Wenigsten zum symbolischen Ausdrucke der Weihe des zeitlichen Genusses tauge; allein schon Ibn Esra zu Levit. 6, 25 hat die Beschränkung des Inschlittverbots auf חלב קדשים gegen die Talmudisten zur Genüge nachgewiesen, und die desfallsigen Einwände des Nachmanides haben wir an einem andern Orte*) bereits auf ihren wahren Werth zurückgeführt. (67)

Es bleibt nun noch zu erörtern, wozu die Idee des Friedensopfers dort vorgeführt wird, wo offenbar ganz andere und anscheinend in keinerlei Zusammenhang mit derselben stehende Vorstellungen in den Vordergrund treten, und zu diesem Behufe wird sich die Gruppirung der biblischen Schlamim vernothwendigen, um dann das Verhältniß jeder einzelnen Gruppe zum Grundgedanken kennen zu lernen. Die Schlamim im gesetzlichen Theile des Pentateuchs wurden bereits oben ihrem ganzen Umfange nach angeführt. Hierzu kommen noch die, meistens unter dem Namen זבחים erscheinenden vorsinaitischen Friedensopfer. Solche opfert Jakob nach dem Bundesschlusse mit Laban zum Bundesmahle (Genes. 31, 54) und ferner in Beer-Scheba auf dem Zuge nach Mizraim unter unverkennbarem Kampfe gegen beängstigende Zweifel über die Folgen seiner Losreißung vom gelobten Lande für das Schicksal seiner Nachkommen, einem Kampfe, den Gott in der nächtlichen Traumerscheinung durch ermunternden Zuspruch beseitigt (Genes. 46, 1), endlich auch Jethro in frem-

*) Materialien für den Comm.-Ber. über die Speiseg. (Israelit des 19. Jahrh. VIII. Jahrg. No. 20).

Digitized by Google

diger Stimmung über Israels Errettung, wobei das festliche Mahl ein Essen vor Gott genannt wird (Exod. 18, 12). In den übrigen biblischen Schriften erscheinen die Friedensopfer bei allgemeinen Volksfesten (1. Sam. 10, 8) zuerst von Seiten des zu erwählenden Schaul und dann von Seiten des Volkes nach vollzogener Königswahl, ferner bei einem von Salomon wegen einer frohen Verheißung veranstalteten Festmahle 1. Kön. 3, 15, bei der Einweihung des salomonischen Tempels, ibid. 8, 64, bei der Zurückführung der heiligen Lade 2. Sam. 17, ferner noch in angstvollen Zeiten (Richter 20, 26. 2. Sam. 24, 25), wozu auch die keineswegs im Triumphe über den erfochtenen Sieg, sondern vielmehr unter tiefer Trauer über die unter Israels Stämmen nunmehr entstandene Lücke stattfindende Opferung Richter 21, 2—4 gehört, und endlich bei der Wiedereinführung des Jehovahcultus und der Rückkehr des vertriebenen Königs nach seiner Residenz 2. Chron. 30, 22. 33, 16. (68)

Hiernach erscheinen als Factoren sämmtlicher biblischer Friedensopfer:

1) allgemeine festliche Stimmung bei freudigen Ereignissen, die zum frohen Mahle vereinigen. Hier gilt die Freude entweder unmittelbar der ernährenden Allgüte, wie beim Wochenfeste, oder — wie beim Tempelbau — religiösen und nationalen Errungenschaften, die durch große Gastmähler gefeiert werden. Im ersten Falle ist die Idee des Friedensopfers an ihrem eigentlichen Platze, in letzterem Falle ist es eben die Absicht auf Veranstaltung der genußreichen Feier selber, was die Weihe des Genusses zur Folge hat.
2) Der Antritt hoher Aemter, wie die Wahl Israels zum Bundesvolke und die Einweihung der Priester. In solchen Fällen verbindet sich mit dem Dankgefühle gegen Gott zugleich eine ängstliche Stimmung im Gefühle der mit der Würde übernommenen Bürde und des Zweifels an der eigenen Kraft und Würdigkeit zur Erfüllung des hohen Berufes. Das Gemüth bedarf der Beschwichtigung,

Digitized by Google

der aus Gottvertrauen entspringenden Zuversicht für die Zukunft. Dieselben erfordern durchweg zunächst ein Ganzopfer, das wir bald als Mittel solcher Beschwichtigung kennen lernen werden, dann aber auch Friedensopfer, welche, jenen stets nachfolgend, den Gedanken ausdrücken: Gott, mein gnadenreicher Versorger und Erhalter in der Gegenwart, wird auch meine Zukunft schützen und segnen.

3) Tiefe Nöthen — in Zeiten verheerender Kriege und pestartiger Krankheiten oder sonstiger Bedrängnisse, wobei das Friedensopfer gleichfalls die eben genannte, zu Gottvertrauen führende Vorstellung ausprägt.

4) Nahrungssegen, alljährliche Erneuerung der aus dem mütterlichen Schooße der Erde hervorsprießenden Gaben oder Wiedererlangung lange entbehrter köstlicher Nahrungsmittel, Erndtefest, Abschluß des Nasirgelübdes u. s. w., kurz die eigentliche Heimath der Friedensopfer; und endlich

5) Errettung aus Gefahren, deren allgemeine Bezeichnung Ps. 107 enthält und wobei der Erlöste eben aus besonderem Danke gegen Gottes Güte sich von selbst zur Weihe des zeitlichen Genusses durch den Gedanken an den Erlöser gedrungen fühlt. Nach dieser Richtung hin scheint sich indeß das Friedensopfer erst später ausgebildet zu haben, wie denn auch der genannte Psalm manche dogmatische Anklänge enthält, die nicht rein mosaisch erscheinen, und schon dadurch seine Entstehung in einer der späteren biblischen Perioden beurkundet. Jedenfalls bezeugt das Fehlen der שלמים unter den Opfern Noach's nach dem Verlassen der Arche, wie der Wöchnerin, des Aussätzigen u. s. w. in entschiedener Weise, daß der Mosaismus zum Ausdrucke solchen Dankes eine ganz andere Opfergattung bestimmte.

Digitized by Google

V.

Wesen des Ganzopfers und dessen Verhältniß zu den übrigen Opfern.

Das Ganzopfer ragt vor allen übrigen Opfern durch seine elastische und sublime Natur hervor. Es fehlt kaum bei irgend einem öffentlichen Cultus oder auch unter der Opfergabe von Einzelnen, sobald dieselbe überhaupt aus verschiedenen Rücksichten besteht; es bildet unverkennbar ein Ganzes bald mit dem Sündenopfer, bald mit dem Friedensopfer, diesem stets vorangehend, jenem theils vorangehend, theils nachfolgend; es zeigt ferner dieselbe Schmiegsamkeit auch in Betreff verschiedener Zeiten, indem ihm schon in der vorsinaitischen oder noachidischen Periode vorzugsweise Geltung zukommt, und verräth endlich schon durch den Namen עלה ein emporstrebendes, schwungreiches Wesen. Wie es nicht selten geschieht, wurde auch hier die Elastizität für gleichbedeutend mit dem Unbestimmten, Verschwimmenden, das Vermögen zur Anschmiegung an jede beliebige Form für Mangel an Ausgeprägtheit und Charakterfestigkeit gehalten, anstatt die innere unermeßliche Lebensfülle zu erkennen, deren gewaltiger Strom jede Fessel bricht und jede Form bewältigt. Aus diesem falschen Gesichtspunkte, verbunden mit einer kaum begreiflichen Unachtsamkeit auf die vom Ganzopfer in der Reihenfolge verschiedener Opfer eingenommene Stelle, entsprang denn die Rathlosigkeit in der Beurtheilung einer Opfergattung, über deren Bestimmung die Schrift in der That nicht den geringsten Zweifel zurückläßt. Diese Unsicherheit zeigt auch das rabbinische Judenthum, nach welchem das Ganzopfer bald Unterlassungssünden, bald die sündenhafte Gesinnung sühnt, bald wieder ohne alle Sühnkraft dem fürsprechenden Sündenopfer als Geschenk (דורון) zur Unterstützung des פרקליט nachfolgt*). Mitten in diesem Gewirre wird uns der bisher im-

*) Vergl. Sebachim 7 a und b. Raschi zu Levit. 1, 4. Mid-

Digitized by Google

mer eingeschlagene Weg sicher zum Ziele führen: die Ermittelung und Classification derjenigen Fälle, die dem betreffenden Opfer zum Objecte dienen, dann die Namenserklärung und endlich die Berücksichtigung der übrigen, hier in reichem Maße vorhandenen Eigenthümlichkeiten.

Die Factoren des Ganzopfers sind:

1) Alle vorhin erwähnten Factoren des Friedensopfers, das jenem immer den Vortritt läßt, jedoch in — äußerst seltenen Fällen — entweder allein steht oder ganz wegfällt;
2) überstandene Gefahren größern oder geringern Grades. So wird ein Ganzopfer dargebracht von Noach nach dem Verlassen der Arche, von Abraham nach Errettung seines Sohnes durch eine Engelsstimme, von der Wöchnerin — vor dem Sündenopfer, von מצרע, ו und זבה — nach dem Sündenopfer*);
3) der tägliche Morgen- und Abendcultus, in gesteigerter Anzahl die Sabbathe, Neumonde und Festtage, wobei das Opfer bald allein und in bloßer Begleitung vom vegetabilischen Opfer erscheint, bald einem Sündenopfer vorangeht**) und blos bei dem Hauptcultus am Versöhnungstag, der von dem Num. 29, 7—10 beschriebenen wohl zu unterscheiden, nach Levit. 16 die Priorität einbüßt;
4) selbstbegangene oder auch — **fremde** Sünden. Levit. 1, 4 spricht ausdrücklich von der Sühnkraft des Ganzopfers. Nach Levit. 5, 7 ersetzt dieses durch sein Hinzutreten zum Sündenopfer für den Armen das alleinstehende aber werthvollere Sündenopfer des Bemittelten, und hat sonach unleugbar die innigste Beziehung zum

---

rasch Tanchuma zu צו: שלה באה על הרהור הלב שנאמר והשכים בבקר והעלה עולות .. אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם und Maim. Moreh III. 46.

*) Genes. 8, 20. 22, 13. Levit. 12, 6. 14, 19. 15, 15. 16, 30. Richter 11, 31.

**) Levit. 23, 12. Num. 28, 3. 10. 11. 19. 27.

Digitized by Google

Sühnacte. Job bringt nach Beendigung festlicher Tage Ganzopfer zu Gunsten seiner Kinder, weil diese in der Fülle des Genusses gegen Gott in ihrem Herzen gesündigt haben möchten. Bei dem biblischen Begriffe der Sühne, wornach diese einzig und allein des Sünders eigenes Werk durch bußfertige Weihe ist, kann hier an ein Sühnopfer schlechterdings nicht gedacht werden, und diese eigenthümliche, bei keinem andern Opfer vorhandene Erscheinung muß sonach auf anderen Beziehungen beruhen. Auch den Freunden Jobs wird wegen ihrer Gott mißfälligen Reden gegen den Leidenden die Darbringung von Ganzopfern geboten (Job 1, 5. 42, 8).

Doch gerade die letztgenannte Stelle berührt eine andere Eigenthümlichkeit unseres Opfers, die über dessen ganzes Wesen plötzlich strahlendes Licht verbreitet; sie bringt nämlich das Ganzopfer in Zusammenhang mit Gebet und lautet: „Nehmet euch sieben Stiere und sieben Widder, gehet zu meinem Knechte Job und bringet jene zum Ganzopfer um euretwillen und mein Knecht Job soll für euch beten; denn nur auf ihn werde ich achten, euch nicht zu thun nach euerer Thorheit, da ihr nicht so aufrichtig von mir geredet wie mein Knecht Job.“ Noch weit schärfer tritt der Connexus zwischen Ganzopfer und Gebet in folgenden Stellen hervor: „Samuel nahm ein Milchlamm und brachte es zum Ganzopfer dar vor Gott und Samuel rief zu Gott für Israel und Gott erhörte ihn“ (1. Sam. 7, 9). „Und David baute daselbst einen Altar dem Herrn und brachte Ganz- und Friedensopfer dar und rief zu Gott, und dieser antwortete ihm durch Feuer vom Himmel (, herabfahrend) auf den Altar des Ganzopfers“ (1. Chron. 21, 26). „Und Chiskijahu befahl, das Ganzopfer auf den Altar zu bringen, und mit dem Beginnen des Ganzopfers begann auch Lobgesang Gottes ... und die ganze Gemeinde betete an und der Gesang ertönte und die Trompeten erklangen — Alles bis zur Vollendung des Ganzopfers“ (2. Chron. 29, 27. 28). Also nur bis zur Vollendung des Ganzopfers, obgleich diesem ein Sündenopfer nachfolgte! „Erhören wird

Digitized by Google

dich Gott am Tage der Angst ... er gedenkt aller deiner Gaben und läßt deine Ganzopfer gedeihen" (Ps. 20, 2—4). Ebensowenig fehlt es im Pentateuch selbst an ausdrücklichen Beziehungen zwischen Ganzopfer und Anrufung Gottes. Die vorsinaitische Zeit kennt zwar in einzelnen Fällen auch Friedensopfer, immer aber anerkanntermaßen vorzugsweise nur Ganzopfer, so daß jede in der Geschichte derselben ohne nähere Bezeichnung der Opfergattung erwähnte Opferhandlung auf עלה zu beziehen ist, und blos der Ausdruck זבחים, den die Schrift mehrfach den עולות gegenüberstellt, Friedensopfer bezeichnet. Nun wird aber von den Patriarchen an verschiedenen Orten erzählt: „er errichtete einen Altar" — מזבח Opferaltar — „und rief beim Namen des Herrn" (Genes. 12, 8. 13, 4. 18, 18. 26, 25). Rechnet man zu dem Allen noch hinzu, daß Daniel und Esra zur Zeit der ערב מנחת, das heißt des Abendopfers beten (Daniel 9, 21. Esra 9, 5. vergl. Ps. 141, 2), so bleibt kein Zweifel mehr übrig, daß das Ganzopfer nichts Anderes ist, als Gebet, Anrufung Gottes, und zwar in freudigen Lagen — Lobgesang, Dankgebet; unter trauerigen Verhältnissen — Bittgebet, in Bezug auf die Sünde — Bußgebet!

Inwiefern wird aber durch die Opferhandlung das Gebet symbolisch dargestellt? Die Bedeutung des Wortes עלה giebt uns hierüber vollkommen Aufschluß. עָלָה kommt in der Bibel nämlich auch in der Bedeutung tollere vor*), bezeichnet sonach in diesem Falle, wie das deutsche Aufgehen: auflösen, zu Grunde richten, das heißt einen zusammengesetzten Gegenstand in seine Elemente auflösen und eben dadurch zu seinem Urquell (Grunde) zurückführen. (69) Eine solche Auflösung in die Grundelemente, die eben einzig und allein durch's Feuer, durch einen Verbrennungsprozeß ermittelt werden kann, ist das innerste Wesen der עלה, deren eigentliche Bezeichnung nicht Ganzopfer,

*) Vergl. Ps. 102, 25. אל תעלני בחצי ימי und Gesenius WB. s. v. עָלָה.

Digitized by Google

sondern Auflösungsopfer lautet. Das zu seinem Ursprung und Daseinsquell zurückkehrende Opfer ist ein sprechendes Symbol des zu seinem Urquell sich erhebenden anbetenden Gott entstammten Geistes. Beide gehen dahin, woher sie gekommen. Die Synagoge hat daher in der That, obgleich ihr später der Begriff von עלה abhanden gekommen, die ganze Gebetsordnung dem Ganzopfercultus sowohl hinsichtlich der täglichen Morgen- und Abendgebete, wie der Mussaphgebete an Sabbathen, Neumonden und Festtagen nachgebildet*). Der heutige שליח צבור vertritt ganz und gar jenen priesterlichen שליח צבור, der das Ganzopfer darbrachte. (70) Die Allgemeinheit des Ganzopfers erscheint also nicht mehr räthselhaft und ebensowenig dessen wechselnde Stellung in verschiedenen Opferketten. Man darf bei jedem complicirten Opfercultus nur erst das vorherrschende Element in's Auge fassen und dann an die Stelle der עלה das unter den obwaltenden Verhältnissen zu erwartende Gebet setzen, um Alles an seinem gehörigen Platze zu finden. Zu שלמים verhält sich das Ganzopfer, wo auch immer beide gemeinsam vorkommen, wie die Ursache zur Wirkung, weshalb demselben denn auch durchweg die Priorität zukommt. Tritt z. B. der Gedanke an die allernährende Güte Gottes in den Vordergrund, so findet vor Allem Erguß des dankerfüllten Herzens vor Gott — עלה — Statt, in dessen Folge der Mensch seine Nahrung nicht länger als ein durch eigene Macht erworbenes, sondern als ein von Gott ihm verliehenes Gut hinnimmt (שלמים). In gefahrvollen Lagen, wo nicht blos augenblickliche Hilfe, sondern auch gottvertrauender Muth für die Zukunft Noth thut, nimmt der Bedrängte zunächst seine Zuflucht zum Helfer in allen Nöthen (עולה) und schöpft dann aus dem Genusse der ihm vom Tische des Herrn gespendeten Speise die zuversichtliche Hoffnung, von seinem Ernährer und Wohlthäter auch für die Folge gehütet und bewacht zu werden (שלמים).

*) S. Berachoth 26b und Maimon. Thefillah 1, 5.

Digitized by Google

Was ferner das Verhältniß zwischen Ganz- und Sündenopfer betrifft, so sind zunächst zwei Momente im Bußgebet wohl zu unterscheiden: der Ausdruck des Reuegefühls vor Gott und die Bitte um Verzeihung. Das erste Moment ist eo ipso zugleich Nepheschweihe, Sühne; und in Rücksicht hierauf spricht die Schrift von einer Sühnkraft des Ganzopfers und von der Darbringung eines solchen von Seiten der Freunde Job's um ihrer eigenen Sünde willen, zugleich aber auch vom Gebete Job's für dieselben als einem Vermittler der göttlichen Verzeihung, während der Factor der Sühne natürlich immer nur das Gebet oder Ganzopfer des Sünders selber werden kann. Das zweite Moment dagegen vermittelt nicht כפרה, sondern ausschließlich סליחה, und insofern konnte Job für seine Kinder Ganzopfer darbringen, das heißt Gott um Gnade für das Vergehen anrufen, dessen Sühne — wie die Worte וישלח איוב ויקדשם*) ausdrücklich bezeugen — der fromme Vater durch eindringliche Mahnungen bereits erzielt hatte und auch nur auf diesem Wege erzielen konnte. Job fleht für die Seinen um Gnade, wie Abraham für Abimelech, Moses für Israel und seine Schwester, und wenn die Rabbinen aus dieser Stelle die Sühnkraft des Ganzopfers in Bezug auf innere Sünden deduciren, so beruht dies eben auf gänzlicher Verkennung des biblischen Begriffes von Sühne im Allgemeinen, wie besonders des Ganzopfers. Hingegen hat diese rabbinische Ansicht an und für sich selbst aus anderweitigen und gerade auf talmudischem Standpunkte nicht vorhandenen Gründen ihre volle Richtigkeit. Da nämlich die Schrift Num. 15, 27 für alle unvorsätzliche Vergehungen ein Sündenopfer anordnet, zweierlei Factoren der Sühne aber für ein und dasselbe Vergehen an sich nicht angenommen werden können, so übrigt für das sühnende, in keinem bestimmten Falle in dieser Eigen-

*) Rabbi Levi b. Gerschom erklärt ויקדשם gleichfalls nicht wie Raschi מומנם וקראם, sondern והנה איוב ליראתו השם יחב' הי' מקדש אותם .. והיה מיישיר אותם אל מה שראוי ואח"כ הי' מקריב ..

Digitized by Google

schaft angeordnete und also offenbar freiwillige Ganzopfer in Levit. 1, 4 blos die innere, nicht zur äußern That gewordene Gesinnung, die nach unserer frühern Erklärung der Bestimmung אשר לא תעשינה ibid. 4, 2 kein Sündenopfer nachzieht und blos in Hinsicht auf die mehrerwähnten vier Unreinen von der Sühnkraft des Letztern umschlossen wird. Der Grund, aus welchem diese Unreinen nicht der Sühnkraft des Ganzopfers zugewiesen werden, liegt in der Vorsätzlichkeit der innern Sünde, in der Geringschätzung der göttlichen Schöpferkraft, die der deprimirte Zustand des Unreinen hauptsächlich für ihn selbst leicht hervorruft und worauf die Unreinheit überhaupt beruht. Das Symbol des Ganzopfers, der geistigen Erhebung zu Gott gehört zu den heiligsten und wichtigsten und sollte daher im sündenhaften Zustande mit Bezugnahme auf diesen einzig und allein bei Sünden des geringsten Grades, wie die unvorsätzliche der Gesinnung, zur Anwendung kommen dürfen; sonst aber überall erst nach bereits vollzogener Sühne und lediglich in der Eigenschaft eines Gebetes, um die verzeihende Gnade Gottes. Sonach beschränkt sich die Sühne des freiwilligen Ganzopfers blos auf unvorsätzliche innere Sünden, die von dem auf כי תחטא בשגגה sich beziehenden אשר לא תעשינה auch allein ausgeschlossen werden können und ferner ausschließlich ein freiwilliges Sühnopfer dulden. Nur da, wo im complicirten Opfercultus das Element der Sünde überhaupt zurücktritt, konnte im ungesühnten Zustande ein Ganzopfer dargebracht werden, dann aber steht dieses auch nicht in der entferntesten Beziehung zur Sünde. Welches Element aber im zusammengesetzten Opfercultus das vorherrschende sei, dafür liefert einen untrüglichen Maßstab die Natur des ersten Opfers. Am Versöhnungstage, bei den Unreinen vom abnormen, nicht im Laufe der Natur begründeten Zustande (מצרע, זב, זבה), dem verunreinigten Nasir und endlich dem, die Zeugenaussage Verweigernden oder Eidbrüchigen u. s. w. herrscht der Gedanke an die Sünde entweder ausschließlich oder doch in überwiegender Weise vor und gebührt daher dem

Digitized by Google

Sündenopfer der Vortritt vor dem Ganzopfer, das theils das Gebet um Verzeihung allein, theils zugleich Dank für die Wiedergenesung ausdrückt. Dagegen bei der Wöchnerin, dem Nasir nach Beendigung der angelobten Zeit, (71) dann an Neumonden und Festtagen überwiegt das Element des Dankes, (72) tritt das der Sünde zurück, kommt daher das Ganzopfer vor dem Sündenopfer und erscheint Ersteres ausschließlich als Dankgebet.

Diese Bestimmung des Ganzopfers zum Symbole eines, die höchste Würde des menschlichen Geistes beurkundenden Actes oder eigentlich des zu Gott sich emporschwingenden menschlichen Geistes selber erklärt auch die Einschränkung desselben auf männliche Thiere, indem das geistige Element für das männliche Princip gilt. (73)

Noch ein anderer Umstand von großer Wichtigkeit für die Erkenntniß des Ganzopfers ist zu erwähnen, der ebenso entschieden für die Richtigkeit unserer Auffassung, wie gegen die Ansicht der sühnenden Bestimmung aller Opfergattungen spricht. Die Schrift nennt nämlich den Opferaltar überall schlechtweg מזבח העלה oder על העלה (מזבח(ה*) im Gegensatze zu מזבח הקטרת oder מזבח הזהב, dem innern Altare. Diese stereotype Bezeichnung eines für sämmtliche Opfer ohne Ausnahme bestimmten Altars nach einer einzelnen Gattung derselben ist um so auffallender, als schon den genannten Namen des innern Altars gegenüber die Benennung מזבח הנחשת oder מזבח הקרבנות weit entsprechender erscheinen würde. Doch sie läßt es nicht beim bloßen Namen bewenden. Auch das Gesetz beurkundet die vorzugsweise Bestimmung des äußern Altars für das Ganzopfer. Am Tage der Aufrichtung des Stiftgezeltes wurde von Moses jedes Geräthe des Heiligthums durch sofortige Uebung der mit ihm verbundenen Functionen seinem Berufe hingegeben und auf dem äußern Altare zu diesem Behufe das Ganzopfer nebst

*) Exod. 35, 16. 38, 1. 40, 6. 21. 29. Levit. 3, 5. 4, 7 10. 18. 5, 34.

Digitized by Google

einer Minchah unter Ausschließung aller übrigen animalischen Opfer dargebracht (Exod. 40, 29). Noch auffallender erscheint endlich eine Stelle Exod. 20, 21: „Einen Altar von Erde sollst du mir machen und auf demselben deine Ganzopfer und deine Friedensopfer, dein Kleinvieh und dein Rindvieh darbringen; an jedem Orte, wo ich meinen Namen gedenken lasse, werde ich zu dir kommen und dich segnen.“ Auch hier, wo die ursprüngliche und eigentliche Bestimmung des Altars genannt wird, fehlen also die Sünd- und Schuldopfer, während dagegen die Friedensopfer mit aufgeführt werden. Die Lösung dieses Räthsels liegt in der ganzen mosaischen Anschauung über die Natur der Sünde. Die Sündensühne sollte und konnte nicht als ursprüngliche Bestimmung des Altars angegeben werden, weil es vielmehr die Bestimmung des Menschen ist, nicht zu sündigen. (74) Die Schrift will hier den absoluten, unbedingten Beruf des Altars hervorheben, der eben nur ein Moment von absoluter Nothwendigkeit zum Objecte haben kann, Ein solches Moment ist aber ausschließlich der Dank gegen Gott und die Anbetung Gottes, nicht aber die Sühne erfordernde Sünde gegen Gott. Daher denn auch der bedeutsame Zusatz: „überall, wo ich meines Namens gedenken lasse, werde ich zu dir kommen und dich segnen,“ womit das Gedenken des göttlichen Namens, d. h. die Verehrung Gottes als absolutes Bedürfniß der menschlichen Natur und eben deshalb auch als Hauptzweck des Opfers bezeichnet wird. Da nun aber an diesem Endzwecke selbst die Friedensopfer in secundärer Weise sich betheiligen und daher in Gemeinschaft mit dem Ganzopfer stets zuletzt kommen, so bleibt der äußere Altar κατ' ἐξοχήν Ganzopferaltar. Könnte nach dem Allen noch irgend ein Zweifel über das Wesen der verschiedenen animalischen Opfer und deren gegenseitiges Verhältniß aufkommen, so müßte er vollends vor dem Aufschlusse schwinden, welchen uns das jetzt zu betrachtende vegetabilische Opfer ertheilt, ein Opfer, das zu den übrigen im Verhältnisse der Vocale zu den Consonanten steht.

Digitized by Google

VI.

Das Speiseopfer und dessen Verhältniß zu den übrigen Opfern.

Die Speiseopfer im weiteren Sinne, deren Hauptverordnungen Levit. 2, 1—16, 5, 11—13. 6, 7—17. 7, 11—15. Num. 15, 1—11 enthalten, zerfallen in verschiedene Classen mit mehreren Unterabtheilungen. Die Einen erscheinen selbstständig, das heißt ein Ganzes für sich bildend, die Anderen blos als Beifuge zum animalischen Opfer. Die Einen kommen mit Weihrauch und unter Oel-Aufguß — הצקה שמן (, von בלולה בשמן wohl zu unterscheiden) —, die Anderen ohne solche Zugaben. Die Einen mit, die Anderen ohne Trankopfer; sie werden ferner theils freiwillig, theils pflichtmäßig dargebracht und gehören endlich bald als Feueropfer ganz und gar dem Altare, bald theils dem Altare, theils dem Priester, bald mit gänzlicher Ausschließung des Altars theils dem Priester, theils dem Opfernden, bald wieder ausschließlich dem Priester. Auch durch den Namen unterscheidet die Schrift sehr bestimmt zweierlei Gattungen. Die nicht auf den Altar Kommenden werden mit Ausnahme der zwei Brode am Wochenfeste niemals מנחה genannt, während diejenigen, welche entweder ganz oder theilweise auf dem Altare verbrannt werden, mit Ausnahme des vegetabilischen Sündenopfers und der Brode des Füllopfers (מלאים)*) stets מנחה heißen. Zu diesen an sich schon zahlreichen Abwechslungen kommen noch mehrere andere in Betreff der Nebenbestimmungen, die darum nichtsdestoweniger scharf unterscheidende Charakterzüge bilden. Dies Alles erschwert nun freilich die Untersuchung in hohem Grade; aber um so lohnender sind deren Resultate, die einen neuen Beleg für den Werth jenes seichten Kriticismus liefern, der in der Bibel lauter Zufälligkeiten und Widersprüche findet und es für leichter hält, sich über dieselbe zu

*) Levit. 5, 12. 8, 26.

Digitized by Google

erheben, als sich in ihren Gottesgeist zu versenken. Der Mosaismus bewährt auch hier seine bewundernswürdige Consequenz selbst in den feinsten Schattirungen, und all' jene Variationen, Regeln und Ausnahmen werden von einem Principe beherrscht, aus dem sie fast mit mathematischer Genauigkeit folgen. Ja das Speiseopfer, die scheinbare Hieroglyphe, ist ein Reflex des innersten Wesens aller übrigen Opfer. Von großer Bedeutung ist auch hier die Beleuchtung der talmudischen Exegese, welche trotz der nie fehlenden Lichtblicke vielleicht kein anderes Opfer in gleichem Grade wie das betreffende in wesentlichen Punkten verfälscht.

Die Bibel zählt Levit. 2 fünf verschiedenartig zubereitete מנחה auf, die jedoch alle ein und denselben Charakter tragen und ein gleichmäßiges Verfahren erfordern, vom Opfernden mit Oel übergossen und Weihrauch bestreut, (75) dem Priester zum Abheben und Opfern eines die Hand füllenden Theiles, wie zum Genusse des Restes übergeben und in Folge der Bestimmung für den göttlichen Altar weder mit Sauerteig noch mit Honig vermischt werden. Jede der vier ersten Arten besteht aus Weißmehl, die letzte aus gerösteten Körnern von Erstlingsähren (מנחת ביכורים). Sowohl diese Stelle, wie Levit. 6, 7., wo mit den einleitenden Worten זאת תורת המנחה abermals die Opferhandlung unter Erwähnung von Oel und Weihrauch beschrieben, der nicht geopferte Theil dem Priester zugesprochen und noch der Befehl, denselben an heiligem Orte zu essen, hinzugefügt wird, enthält unverkennbar eine allgemeine Regel für alle mit dem Namen מנחה belegten Speiseopfer, die eben nur dann eine Ausnahme gestattet, wenn ausdrückliche Bestimmungen dafür sprechen, wie denn die Schrift in der That Oelaufguß und Weihrauch für das Eiferopfer und selbst für das nicht einmal מנחה genannte vegetabilische Sündenopfer trotz ihrer wesentlichen Verschiedenheit von den übrigen dennoch mittelst förmlichen Verbots zurückzuweisen für nothwendig erachtet, weil dieselben in Hinsicht auf die blos theilweise Opferung und die priesterliche Berechtigung zum Genusse des Restes der gewöhnlichen מנחה gleichkommen

Digitized by Google

(Levit. 5, 11. Num. 5, 15). Ausgeschlossen ferner werden aus der Benennung מנחה das vegetabilische Sündenopfer, die durchweg nicht auf den Altar kommenden Brode des Dankopfers und des Nasir, die zum Theile für den Altar bestimmten Brode des Füllopfers und die Webegarbe (עמר התנופה) Levit. 7, 11. 8, 26. 23, 11. Num. 6, 15. Jedes Ganz- und Friedensopfer endlich, angelobt, freiwillig oder am Feste dargebracht, wird von einem Speise- und Trankopfer begleitet, von einer Minchah, die für jedes Schaf 1/10, für jeden Widder 2/10, für jedes Rind 3/10 mit Oel eingerührten Weißmehls beträgt (Num. 15, 1—11). Taubenopfer, dann Sünden- und Schuldopfer sind in der Verordnung weggelassen und haben demnach keine solche Begleitung, während dagegen der Aussätzige nebst drei Lämmern als Schuld-, Sünden- und Ganzopfer noch ein Speiseopfer von 3/10 Weißmehls verbindet (Levit. 14, 10). Ob von den Begleitungsopfern blos eine Handvoll oder Alles auf den Altar kömmt und ob dieselben mit Oelaufguß und Weihrauch ja oder nicht verbunden seien, darüber fehlt jede besondere Bestimmung, ohne Zweifel deshalb, weil sie vermöge des Namens מנחה bereits unter der allgemeinen Verordnung Levit. 6, 7—11 mitbegriffen sind (vergl. Raschi ibid. V. 8). Winer, BWB. II. 499 u. A. setzen daher ganz richtig bei der begleitenden Minchah die blos theilweise Opferung, Oelaufguß und Weihrauch voraus. Für diese an sich schon durchaus begründete Auffassung spricht noch besonders die vom Propheten Joel 1, 9 aus Veranlassung einer die Feldfrüchte verheerenden Landplage geführte Klage: „das Speise- und Trankopfer seien aus dem Hause Gottes geschwunden und die Priester, die Diener Gottes, in Trauer versetzt." Daß die Priester vorzugsweise als die Trauernden auftreten und V. 13 wiederholt in dieser Eigenschaft erscheinen, läßt sich mit Kimchi ibid.: שהיו אוכלים משלחן ה' nur durch den persönlichen Verlust motiviren, der denselben aus dem Mangel eines, ihnen theilweise zufallenden Opfers erwächst, und beweist sonach, daß auch die be-

gleitende Minchah, die einzig und allein mit einem Trankopfer verbunden ist und vom Propheten gemeint sein kann, dem Altare nur zum Theil zufällt. Nichtsdestoweniger lehrt die Mischnah Menachoth 74b מנחת נסכים למזבח ואין בהם לכהנים, ohne für diese schriftwidrige Gleichstellung der begleitenden Minchah mit der selbstständigen des Hohenpriesters den geringsten Beleg anzuführen*). Mit der gleichen Willkür wird Menachoth 59a der begleitenden Minchah der Weihrauch abgesprochen und doch wieder der Oelaufguß vindicirt, während das priesterliche Speiseopfer beider Attribute theilhaft sein soll. Und wie das talmudische Judenthum sonach eine allgemeine Bestimmung ohne alle Begründung einerseits einschränkt, so sehen wir dasselbe andererseits wieder eine andere allgemeine Bestimmung auf unverkennbar ausgeschlossene Objecte ausdehnen. Die Schrift befiehlt das mit Trankopfer verbundene begleitende Speiseopfer für solche Ganz- und Friedensopfer, die freiwillig (לפלא נדר או בנדבה) oder an Festtagen (במועדיכם) dargebracht werden. So gewiß nun einerseits die letztere Bezeichnung Pflichtopfer überhaupt einschließt und nicht etwa das auch vom Nasir darzubringende Begleitungsopfer blos auf die Festzeit einschränken will, (76) ebenso gewiß wird dadurch andererseits die Begleitung ausschließlich einer solchen Kategorie von Ganz- und Friedensopfern zugewiesen, die mit den festlichen eine innere Verwandtschaft besitzen, indem widrigenfalls die nähere Bestimmung der Art von Ganz- und Friedensopfern überflüssig, ja nur irreleitend erschiene und ferner das Ganzopfer der Wöchnerin kein Speiseopfer mit sich führt, das des Aussätzigen wohl eine Minchah, aber ohne Trankopfer, das eigentliche und unfehlbare Attribut des Begleitungsopfers, in seinem Gefolge hat. Dies kann jedoch die Rabbinen nicht abhalten,

*) Raschi zu Exod. 29, 41 will in dem Ausdrucke „zum Wohlgeruche" eine Hinweisung auf מנחת נסכים כולה כליל erblicken; allein ganz derselbe Ausdruck wird auch Levit. 2, 2 und bei allen blos theilweise für den Altar bestimmten Opfern gebraucht.

Digitized by Google

allen Ganzopfern, inwiefern diese nur nicht aus Tauben bestehen, Speise- und Trankopfer, d. h. eine Minchah von begleitendem Charakter beizumessen (vergl. Menachoth 90 b, 91 b), als ob eine solche Beifuge, die bei dem täglichen und festlichen Opfercultus, beim Anfange und Schlusse der Frühlingsernte und endlich beim Nasir ausdrücklich als מנחה mit נסך hervorgehoben wird, ohne allen Grund bei der Wöchnerin ganz verschwiegen und bei dem Aussätzigen nur mit Hinweglassung des Trankopfers erwähnt werden könnte. Daß die Minchah des Aussätzigen hinter oder mit dem Ganzopfer dargebracht wird*), involvirt den Charakter der Begleitung, den Mangel an Selbstständigkeit ebensowenig, als die gleiche Stellung des Levit. 9, 17 erwähnten Speiseopfers, das nur theilweise geopfert wird und also gerade auf talmudischem Standpunkte als ein selbstständiges betrachtet werden muß. Vielmehr zeugt die betreffende Stellung entschieden gegen die talmudische Ansicht. Nach dieser müssen nämlich, da die Beifuge nach biblischer Bestimmung für ein Lamm blos ein Zehntel beträgt, die drei Zehntel der מנחה מצרע als Begleiter dreier Opfer gelten und sonach im vorliegenden Falle ausnahmsweise auch Sünden- und Schuldopfer eine Zugabe erhalten (Menachoth 90 b). Nun kann aber das Eine Zehntel, worauf sich die Beifuge für den armen Aussätzigen, der zum Schuldopfer ein Lamm, zum Sünden- und Ganzopfer zwei Tauben bringt, reducirt, nach dem ein für alle Mal geltenden Grundsatze אין עולת עוף בנסכים nur das Schuldopfer begleiten, und dennoch folgt dasselbe nicht dem Letzteren, sondern dem Tauben-Ganzopfer! Dies liefert einen schlagenden Beweis dafür, daß das Speiseopfer des Aussätzigen einen begleitenden Charakter überall gar nicht an sich trägt und dessen aus V. 20. allerdings unzweifelhaft hervorgehende völlige Opferung in keinem Falle auf Unselbstständigkeit sich gründet.

In Folge der falschen Voraussetzung, daß jedes unselbstständige Speiseopfer ganz auf dem Altare verbrannt wird,

*) Levit. 14, 20. 31.

Digitized by Google

betrachten die Rabbinen natürlich das priesterliche Speiseopfer, welches nach Levit. 6, 13—16 in der That durchweg dem Altare gehört, gleichfalls aus einem unrichtigen Gesichtspunkte. Nicht der eigenthümliche Charakter des Opfers an und für sich selbst, sondern der des Opfernden gilt ihnen für den Grund der Unzulässigkeit des bei der selbstständigen Minchah sonst gestatteten theilweisen Genusses. Jedes vegetabilische Opfer der Priester, es mag nun zum Behufe der Sühne oder freiwillig dargebracht werden, soll als כליל behandelt werden, während das animalische Opfer des Priesters in dieser Hinsicht keine Aenderung erleidet*). Die Webegarbe endlich, die des Namens מנחה entbehrt und nach Levit. 23, 9 ohne Zweifel ganz dem Priester zufällt, wird nach Menachoth 72a und 84a mit מנחת ביכורים Levit. 2, 14 identificirt, obgleich Letztere mit Ibn Esra um so gewisser als ein freiwilliges Speiseopfer betrachtet werden muß, als die zwei Brode des Wochenfestes מנחה חדשה heißen und ihnen sonach unmöglich ein Speiseopfer von der neuen Frucht vorausgehen kann. (77)

Woher diese totale Verkennung der Natur des Speiseopfers rührt, darüber wird Sotah 15a Aufschluß gegeben, wornach die maßgebenden Attribute der Minchah, nämlich der Oelaufguß und Weihrauch, als bloßer Schmuck des Opfers הדור מצוה erscheinen und hinwiederum den begleiteten animalischen Opfern die begleitenden vegetabilischen überhaupt, das heißt Speise und Trank zu solchem Schmucke dienen. (78)

In Wahrheit haben aber diese Attribute eine ganz andere Bedeutung. Das vegetabilische Speiseopfer ist nämlich ein vollkommenes Abbild der drei vorzüglichsten animalischen Opfergattungen; es zerfällt selber in Sünden-, Friedens- und Ganzopfer, und zählt ferner noch geweihte Brode, worunter sogar das Facsimile des Schuldopfers nicht fehlt. Unter diesem Gesichtspunkte ordnet sich das gesammte betreffende Opfermaterial nach folgenden vier Kategorien.

*) Menachoth 74a. Maim. Maaseh Hakarbanoth 12, 9. Baba Kama 110a. Maim. Klé Hamikdasch 4, 7.

Digitized by Google

A. Das vegetabilische Sündenopfer.

Das vegetabilische Sündenopfer haben wir bereits oben kennen gelernt. Der ihm zu Grunde liegende Gedanke ist Weihe des Nephesch an Gott mittelst Weihe der ihn erhaltenden Nahrung für den göttlichen Altar. Oel und Weihrauch fehlen, weil diese, wie wir bald sehen werden, ausschließlich der Darstellung der vom Friedensopfer vertretenen Idee angehören. Denselben symbolischen Gedanken stellt auch das Eiferopfer dar, wenn auch zum entgegengesetzten Endzwecke (Num. 5, 11—31). Dieses verhält sich zum vegetabilischen Sündenopfer ebenso, wie nach unserer früheren Erörterung die עלה ערופה zum animalischen Sühnopfer. Es dient nicht zur Bedeckung, sondern zur Entdeckung der Sünde, nicht zum Factor, sondern zum Zeugnisse der Nepheschweihe, der Sündenlosigkeit. Inwiefern ihm aber diese Function zukommt, läßt sich aus dem Ritual leicht erkennen. Der Gatte wird nämlich zwar als Spender des Opfers angesehen, aber nur insofern, als eben der Anschauung des biblischen Zeitalters gemäß, die Frau und das Opfer sein Eigenthum sind; dagegen gehört Letzteres als Opfer dem verdächtigten Weibe und wird daher V. 15 ausdrücklich קרבנה genannt. Der Priester giebt der Angeschuldigten das Speiseopfer zum Behufe der Eidesleistung in die Hände und opfert dasselbe nach geschehenem Acte auf dem Altare. Die Schwörende, welche die göttliche Strafgerechtigkeit herausfordert, beruft sich auf das gleichzeitig in der Hand gehaltene Opfer, womit sie den symbolischen Gedanken ausdrückt: mein Nephesch ist Gott geweiht, wie diese ihm zur Erhaltung dienende Nahrung; ich bin frei von Schuld. In diesem Sinne und unter solcher Betheuerung wagt sie es, sich dem göttlichen Altare mit dem Opfer zu nähern, das, falls sie dennoch gesündigt, zur furchtbaren Heiligenschändung, zur entsetzlichsten Lästerung des göttlichen Namens an der Stätte und zugleich unter der Maske der Verehrung desselben werden würde und eben dadurch zur מזכרת עון im strengsten Sinne des Wortes, wie mittelst

Digitized by Google

dieſer Eigenſchaft zum Zeugen der Reinheit vom Frevel des Ehebruches angerufen wird. Das iſt die einfache Bedeutung dieſes Opfers, dem man ſo vielerlei erkünſtelte und zum Theile dem innerſten Weſen des Moſaismus widerſtrebende Deutungen zu unterſchieben pflegt, und darum wird auch ihm wie dem vegetabiliſchen Sündenopfer Oel und Weihrauch, die eine ganz andere Weihe als die des Nepheſch bezeichnen, entzogen. (79) Die Wahl der Gerſte endlich als einer ſchlechteren Fruchtart beruht ohne Zweifel auf der Verſchiedenheit des Zweckes von dem des ſühnenden Speiſeopfers. Letzteres, welches im Gegenſatze zu der מנחה סוטה nicht die göttliche Strafe, ſondern die göttliche Gnade für den ſündigen Menſchen erwirken will, ſollte aus edlerem Stoffe beſtehen.

B. Das vegetabiliſche Friedensopfer.

Die vegetabiliſchen Friedensopfer ſtehen zu den vegetabiliſchen Sühnopfern in demſelben Verhältniſſe wie die animaliſchen gleichen Namens zu einander. Ihre ſymboliſche Idee iſt Weihe nicht des Nepheſch, ſondern der Nepheſcherhaltenden Nahrung ſelber, des zeitlichen Genuſſes. Gleichwohl findet zwiſchen dem animaliſchen und vegetabiliſchen Friedensopfer eine Verſchiedenheit Statt, vermöge welcher ſie verſchiedene Momente ein- und deſſelben Grundgedankens darſtellen. Das animaliſche Friedensopfer nämlich beſteht aus opferfähigen und aus opferunfähigen Theilen, wovon dieſe, als gleich von vorneherein gar nicht für den Altar beſtimmt oder, wie die Rabbinen ſich ausdrücken würden, als אינו ראוי למזבח, außer dem Prieſter auch den Eigenthümern zum Genuſſe zufallen. Das vegetabiliſche Friedensopfer dagegen beſteht aus lauter opferfähigen Theilen, die Alle auf den Altar gebracht, das heißt ein Gegenſtand der קמיצה werden könnten, und eben darum dürfen ſelbſt die nicht geopferten Reſte, als dem Tiſche Gottes gehörend, nur vom Prieſter und an heiligem Orte, nicht aber vom Eigenthümer oder an blos reinem Orte gegeſſen werden. Bildet nun aber die factiſche Entgegennahme der Speiſe vom

Digitized by Google

Tische Gottes Seitens des Opfernden einen integrirenden Theil in der Darstellung der Nahrungsweihe durch das animalische Friedensopfer, so muß das vegetabilische, wobei eine solche Entgegennahme nicht stattfindet, nothwendiger Weise den mit Gott geschlossenen Frieden und die daraus folgende innere Zufriedenheit nach einer andern Seite hin vorzugsweise repräsentiren. Beiderlei Opfer haben ein und dieselbe Basis: das den Genuß der Speisen weihende Dankgefühl gegen Gott als Ernährer und Erhalter. Das Unterscheidende derselben besteht aber in Folgendem. Die factische Entgegennahme des nicht geopferten Fleisches symbolisirt vorzugsweise die Berechtigung zum geweihten, das heißt mit dem Gedanken an Gott verbundenen Genusse und zugleich die Abhängigkeit der Berechtigung zum Genusse überhaupt von der eben vollzogenen Weihe desselben. (80) Blos die Gemeinde-Schlamim, die eine Betheiligung aller Eigenthümer am Genusse nicht zulassen, fallen dem Priester anheim; allein auch dann leidet das Symbol in keinerlei Weise Noth, indem der genießende Priester das Recht zum Genusse nicht wie bei den übrigen Opfern unmittelbar vom Tische Gottes, sondern eben erst von der opfernden Gesammtheit empfängt und also diese vollständig repräsentirt. Die Minchah dagegen, deren Reste ausschließlich dem Priester als unmittelbare Gabe vom göttlichen Altare, nicht aber in Folge eines von dem zum Genusse gar nicht zulässigen Eigenthümer ihm überkommenen Rechtes zufallen, muß mit Oel, Weihrauch (81) und unter gewissen Umständen auch mit Wein, als den köstlichsten Vegetabilien, den Symbolen des Ueberflusses, dargebracht werden und dadurch hauptsächlich zum Ausdrucke der göttlichen Fürsorge auch für die Zukunft dienen, zum Ausdrucke des Gedankens: Er, der mir in der Gegenwart über meinen Bedarf verleiht und Ueberfluß spendet, kann mich in der Zukunft nicht darben lassen; er wird meiner auch für die Folge gedenken. Einzig und allein darum wird der zu opfernde Theil אזכרתה genannt, welchen Ausdruck Raschi zu Levit. 2, 2 so

Digitized by Google

erklärt: הקומץ העולה לגבוה הוא זכרון המנחה שבו נזכר בעלי' לטובה ולנחת רוח*). Daß Gott niemals aufhören werde, des Opfernden zu gedenken, das ist eben die von den vegetabilischen Friedensopfern zwar nicht ausschließlich, aber doch vorzugsweise vertretene Idee. (82) Diese erscheinen als die eigentlichen Opfer des Gottvertrauens und haben den morgenden Tag zum Objecte, während die animalischen Schlamim in einem weit innigern Connexus mit der Gegenwart, mit den augenblicklichen Bedürfnissen stehen. Nun ist auch die Frage vollständig gelöst, warum das vegetabilische Sünden- und Eiferopfer des Oels und Weihrauchs ermangelt. Die Bestimmung derselben läßt die betreffenden Attribute als Symbole des Ueberflusses nicht nur unnöthig, sondern sogar zweckwidrig erscheinen; sie versinnbildlichen die Nepheschweihe durch Weihe der Nepheschерhaltenden Speise, und der adäquateste Ausdruck dieses Gedankens ist gerade das unentbehrliche, zur Erhaltung durchaus nothwendige, also das frugale Nahrungsmittel.

Daß die Begleitungsopfer (Num. 15) gleichfalls zur Kategorie der vegetabilischen Friedensopfer gehören, beweist schon ihre ausschließliche Verbindung mit den animalischen Friedens- und Ganzopfern, die bekanntlich da, wo der Schlamimgedanke überhaupt zum Vorschein kommt, in der Regel unter sich schon unter stetem Vortritt der Letzteren in die innigste Verbindung treten, ferner das Attribut des Weines, der zur Versinnbildlichung des Ueberflusses an Nahrungsmitteln sich vorzüglich eignet, und endlich die charakteristische Bezeichnung במעריכם, welche die Begleitung, wie bereits oben erwähnt, offenbar auf solche gebotene Ganzopfer einschränkt, welche, gleich denen der Festtage, Dank gegen Gottes ernährende Vatergüte oder wegen Israels hoher Berufung ausdrücken, dagegen solche pflichtmäßige Ganzopfer, die entweder in der Bibel überhaupt oder doch im Pentateuch auf keine in den Kreis der Schlamim fallende Objecte sich bezie-

*) Vergl. Exod. 28, 29. Num. 10, 9.

Digitized by Google

hen, von der betreffenden Begleitung ausschließt. Demgemäß kommt die begleitende Minchah in der That nur bei jenen Kategorien vor, die wir oben als Factoren des Friedensopfers kennen gelernt haben, bei Beginn und Schluß der Frühlingsernte, bei festlichen Gelegenheiten überhaupt, bei Beendigung des Nasirats, nicht aber bei der Lustration des verunreinigten Nasir, der Wöchnerin, der mit krankhaftem Blut- oder Samenflusse Behafteten (זב וזבה) und des Aussätzigen u. s. w., wobei das Ganzopfer entweder als Gebet um Sündenvergebung auftritt, oder als Dankgebet nach überstandenen Gefahren, die im Pentateuch noch keine Friedensopfer produciren. (83)

Vor der Aufzählung der einzelnen vegetabilischen Friedensopfer muß noch ein für den Gang der Untersuchung sehr bedeutsamer Umstand hervorgehoben werden. Die Schrift beschränkt nämlich die Begleitungsopfer ausdrücklich auf Palästina, das heißt mit Ausschluß der Zeit des Aufenthaltes in der Wüste (Num. 15, 2). Die rabbinische Ansicht, wornach diese Beschränkung blos auf die Trankopfer und selbst in dieser Hinsicht — wie Einige meinen — nur bei Privatopfern sich beziehen soll, entbehrt aller Begründung (vergl. Sebachim 111 a). Der Grund dieser Bestimmung liegt auf der Hand. In der Wüste war es völlig unmöglich, das gesetzliche Opfermaterial und namentlich die erforderlichen Vegetabilien in einer irgendwie genügenden Weise herbeizuschaffen. Nicht nur aus Amos 5, 24 geht dieser Mangel unzweideutig hervor, sondern schon aus Num. 28, 6., wornach selbst die täglichen Ganzopfer blos in der Nähe Sinai's stattfanden (s. Ibn Esra zu Exod. 29, 35), (84) und es versteht sich somit von selbst, daß man schon vor dem Eintritte eines gänzlichen Mangels das vorhandene Opfermaterial zu Rathe hielt und am Wenigsten zu Beifugen verbrauchen durfte, daß alle in der Wüste dargebrachten Speiseopfer durchaus keinen begleitenden, sondern einen selbstständigen Charakter an sich tragen und lediglich das ephemere Erscheinen der Beifuge bei dem vorläufig gleichfalls blos momentanen

Digitized by Google

täglichen Ganzopfer in der Nähe Sinai's (Exod. 29, 35) eine Ausnahme bildet. In der That entbehren auch, den einzigen letzterwähnten Fall ausgenommen, alle übrigen in der Wüste dargebrachten מנחות des Trankopfers, des Hauptattributs aller begleitenden Speiseopfer, und ebenso der Vorschrift eines bestimmten Maßes von Mehl, welche die Beifuge gleichfalls charakterisirt und in Bezug auf die selbstständige Minchah blos bei der des unbemittelten Sünders, des Hohenpriesters, der zwei Brode des Wochenfestes und des Nasir sich vorfindet (Levit. 2—3. 9, 4. Num. 7, 12—84). (85)

Die vegetabilischen Friedensopfer zerfallen sonach in zwei Hauptclassen und zwar a. in selbstständige und b. in begleitende.

Ad a. 1) Die freiwillige Minchah (Levit. 2) mit Oelaufguß und Weihrauch, theils dem Altare, theils dem Priester zugehörig;

2) die Minchah am achten Tage nach der Einweihung der Priester (Levit. 9, 17), wobei mit Ausnahme der Sühne, wie bereits oben erwiesen worden, der ganze Opfercultus einen rein prototypen Charakter trägt und eben darum auch das selbstständige vegetabilische Opfer nicht fehlen durfte. Eine vorbildliche Aufführung der begleitenden Minchah war hier um so weniger am Platze oder gar erforderlich, als der Opfercultus während des Aufenthaltes in der Wüste mit Ausnahme der wenigen Tage der Darbringung des täglichen Opfers in der Nähe Sinai's jede Beifuge ausschloß; und

3) die Minchah der Fürsten Israels (Num. 7, 12), von Raschi ibid. ausdrücklich eine freiwillige Gabe genannt.

Ad b. 1) Die Minchah bei der Eröffnung der Frühlingsernte (Levit. 23, 13) im Betrage von zwei Zehntel und in Begleitung Eines Lamm-Ganzopfers. Das Element, welches diesen Cultus beherrscht, ist keineswegs das Dankgefühl, welches vor Allem animalische Friedensopfer nachziehen würde, und dem erst der am Schlusse der Ernte

Digitized by Google

angeordnete Cultus vollen Ausdruck gab. Vielmehr ist das Ganzopfer Bittgebet um glückliche Beendigung der Ernte und Heimschaffung der Früchte, und es konnte ihm kein passenderes Opfer folgen, als die Minchah, das Symbol des Gottvertrauens. Daß diese ausnahmsweise aus einem Quantum von zwei Zehntel besteht, während hinwiederum das Trankopfer auf das gewöhnliche Maß zurückgeführt wird, findet die Mischnah Menachoth 89b zwar auffallend, ist aber einfach in der hervorragenden Stellung begründet, welche die vegetabilische Nahrung in einem ausschließlich um der Ernte willen veranstalteten Cultus einnehmen mußte, und der eben der zwiefache Betrag der sonstigen Beifuge vollkommen entspricht; für die Verdoppelung des Trankopfers war jedoch kein Grund vorhanden, da die Weinernte erst im Herbste stattfand (vergl. De Wette, Archäologie §. 100). Die Webegarbe ist keineswegs Speiseopfer, sondern gehört dem Priester; sie erscheint nicht als Basis, sondern als Commentar des Opfercultus, da dieser widrigenfalls wie bei den zwei Broden (V. 18) mit על קרבנם והעמר eingeleitet werden müßte. Wäre Dank für die beginnende Ernte Grundcharakter des Gottesdienstes, dann müßte allerdings die neue Frucht, wie am Schlusse der Erndte dem Altare und erst von daher dem Priester zufallen. Da derselbe aber jede festliche Färbung entbehrt und blos gleichsam die Rüstung zum Wochenfeste sein soll, gehet die neue Frucht nicht als מנחה erst durch die Vermittelung des Altars, sondern unmittelbar von den Eigenthümern an den Priester über;

2) die Beifuge zu den Ganzopfern des Wochenfestes (ibid. V. 18). Erst jetzt — nach dem Schlusse der Ernte — kommt das Dankfest zum Vorscheine. Die zwei Brode repräsentiren die glücklich vollendete Ernte und bilden, obgleich vermöge ihrer Bestimmung gesäuert, und der Opferung unfähig (vergl. Bähr, Symb. II. 650), dennoch die Grundlage des ganzen Cultus, werden da-

Digitized by Google

her בעזה genannt, gehen an den Priester nicht aus der Hand der opfernden Gemeinde, sondern nach der bedeutungsvollen Bestimmung קדש יהיו לה' לכהן durch ideale Vermittelung des Altars über, eine Vermittelung, welche die Rabbinen ebenso richtig als scharf mit den Worten קנאו השם ונתנו לכהן bezeichnen (Menachoth 45 b). Auch bestehen die genannten Brode aus zwei עשרנים zunächst wegen der früher schon hervorgehobenen Präponderanz der Vegetabilien, die den Gegenstand der ganzen Feier ausmachen, und dann wegen ihrer innigen Beziehung zu den zwei Lämmern. Nach V. 20 — על לחם הבכורים und על שני כבשים — werden nämlich, wie der Talmud Menachoth 62a richtig interpretirt, Lämmer und Brode wechselseitig übereinander gewoben, ganz dem gegenseitigen Verhältnisse Beider angemessen. Die Basis, worüber ein Gegenstand gewoben wird, verhält sich nach Levit. 7, 11. 12 zu dem Gewobenen immer wie die Hauptsache zur Nebensache oder richtiger, wie der Factor zum Producte. Wie nun einerseits die Brode den ganzen betreffenden Cultus produciren, so erscheinen sie als geweihte Zuspeise der Friedensopfer andererseits wieder wie alle geweihten Brode im Verhältnisse zu den Schlamim, wie die Wirkung zur Ursache. Dagegen beziehen sich die Worte קדש יהיו לה' לכהן nicht auf die Schlamim, deren Genuß wegen der Vielheit der Eigenthümer und somit als ein von diesen ihm überkommendes Recht durchaus dem Priester zufällt, sondern blos auf die Brode (Menachoth 45 b). Die Ganzopfer vertreten das Dankgebet der Gemeinde; ihnen folgen dann die Speiseopfer, die mit Zuversicht im Hinblicke auf die Zukunft erfüllenden Opfer des Gottvertrauens, dem Ideengange des Tischgebets הזן את העולם כלו ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד — vollkommen entsprechend, ferner das bei allen festlichen Gelegenheiten übliche Sündenopfer und zuletzt Schlamim, die factische Entgegennahme des Genusses von Seiten der Eigenthümer, die im vorliegenden Falle der Priester repräsentirt. Die vegetabi-

Digitized by Google

sehen Friedensopfer begleiten sonach nicht ihre eigene animalische Gattung, sondern die Ganzopfer (s. 1. König. 8, 64 und 1. Chron. 21, 23). Der Festgenuß soll mit keinerlei Sorge wegen des zukünftigen Schicksals verbunden sein, von keinem Schatten getrübt werden. Die Opfer des Gottvertrauens müssen zur Vervollständigung der Freude an der Entgegennahme der göttlichen Wohlthaten dieser vorangehen, wie denn die Schrift an einem andern Orte, den betreffenden symbolischen Gedanken auf das Klarste bezeichnend, anempfiehlt: sieben Tage sollst du Gott, deinem Herrn feiern an dem Orte, den der Herr auserwählen wird; denn segnen wird dich Gott in all deiner Frucht und all deinem Händewerke, und du sollst nur fröhlich sein אך שמח (Deut. 16, 15). (88). Im Uebrigen herrscht zwischen diesem Cultus und dem in Num. 28, 26 angeordneten durchaus kein Widerspruch, indem nach einer bekannten und wohlbegründeten rabbinischen Unterscheidung jener von חובת הלחם, dieser von חובת היום handelt;

3) die Beifuge des Nasir nach Beendigung des Nasirats (Num. 6, 15, 17). Die Rabbinen vindiciren, an ומנחתם ונסכיהם in V. 15 anlehnend, eine Beifuge dem Ganzopfer und eine andere dem Friedensopfer. (Menachoth 94 b). Dann dürfte aber ואת מנחתו ואת נסכו nach ואת עלתו in V. 16 ebensowenig, wie nach המצות fehlen, wie eine solche Verdoppelung der Beifuge für zwei verschiedene Opferarten überhaupt jeder Analogie entbehrt. Nichts zwingt aber auch zu solcher Annahme. Nach dem einfachen Schriftsinne hat blos das Friedensopfer eine Beifuge und bezieht sich die Pluralform ומנחתם ונסכיהם auf לשלמים (V. 14), zumal die Schrift das Opfer selbst und nicht immer nur dessen Bestimmung mit שלמים bezeichnet (vergl. Num. 30, 39), während ומנחתו ונסכו V. 17 auf זבח zielt. Warum endlich im Gegensatze zu Nr. 2. im vorliegenden Falle die Beifuge dem Friedensopfer und nicht dem Ganzopfer folgt, läßt sich nach der obigen, blos

Digitized by Google

für den Festgenuß passenden Begründung der entgegengesetzten Ordnung leicht einsehen;

4) die Beifuge des Ganzopfers bei der Gemeindesühne (Num. 15, 24), das merkwürdige Beispiel eines Cultus von sühnender Beschaffenheit, dessen anscheinendes Hauptelement — das Sündenopfer — die Priorität verliert und in den Hintergrund gedrängt wird. Der Grund dieser auffallenden Erscheinung wurde schon oben in dem Minimum der Verschuldung eines, von der Gesammtheit ausgehenden Versehens gefunden, demzufolge denn auch ausnahmsweise die שגגה drei Mal und ferner als die סליחה allein schon begründend (V. 25) sehr scharf betont wird. Das an der Spitze stehende Ganzopfer ist keineswegs das dem Sündenopfer erst nachfolgende Gebet um göttliche Vergebung, sondern Dankgebet für die Enthüllung des begangenen Fehltrittes. Der ganze Cultus nimmt einen festlichen Charakter an, und die Minchah hat ohne Zweifel mit der des secundären Cultus am Versöhnungstage (Num. 29, 7—11) ein und dieselbe Bedeutung;

5) die Beifuge des täglichen Ganzopfers und der Mussaphim an Sabbathen, Neumonden und Festtagen (Num. 28—30), wobei überall, wie Exod. 29, 35 Dank für Gottes ernährende Allgüte und an Ruhe- und Festtagen zugleich für die hohe Berufung Israels oder des Menschen überhaupt die Seele des Ganzopfers bildet und die Minchah vorzugsweise an ihrem Platze erscheint. An Festtagen kamen noch freiwillige animalische Friedensopfer hinzu, die der Beifuge natürlich nachfolgten. (87) Ueberall sind עולה und מנחה Ausdruck des Dankes für verliehene Wohlthaten und der Hoffnung für fernere Erhaltung. Auf das Entschiedenste wird die letztere Seite des Opfers für die Festtage Num. 10, 9. 10 hervorgehoben, wo beim Einbruche des Feindes in Israels Land das Blasen als ein Mittel, vor Gott gedacht zu werden, und von ihm Hülfe zu erlangen, anempfohlen und dem-

Digitized by Google

selben Zwecke — לזכרון — auch das Blasen bei den festlichen Ganz- und Friedensopfern zugewiesen wird. Der Trompetenstoß ist das Signal des Kampfes gegen äußere Feinde und darum an den Festen, welche den Blick auf Israels Geschichte, Vergangenheit und Zukunft lenken, mit dem Opfer des Gottvertrauens stets verbunden; denn erst dann ist Israel zur Hoffnung auf die göttliche Hülfe für seine nationale Erhaltung berechtigt, wenn es den selbstthätigen Kampf für dieselbe nicht scheut. Am Ersten des siebenten Mondes, womit das neue Jahr ursprünglich begonnen hatte*), werden daher Trompetenstöße in Begleitung der Opfer der vorzüglichste symbolische Ausdruck des Festgedankens. Der Wechsel der Zeiten, die Länge der Laufbahn darf das winzige Volk Gottes nicht ermüden lassen im heiligen Kampfe. — Der sabbathliche Cultus dagegen entbehrt der Trompetentöne. Der Tag der Weltvollendung verdrängt das nationale Element. Die Sabbathfeier gilt der göttlichen Schöpfermacht und der Würde des ברמות אלהים geschaffenen Menschen, dem Sohne Gottes und nicht dem Volke Gottes, dem Vater Adams und nicht dem Könige Israels**).

C. Das vegetabilische Ganzopfer.

Zur Classe der vegetabilischen Ganzopfer gehören:

1) die priesterliche Minchah (Levit. 6, 13—16); sie soll כליל verbrannt werden und wird sonach von der unmittelbar vorausgehenden allgemeinen Verordnung über die Speiseopfer ausgeschlossen. Ein so wesentlicher Unterschied, der sich nicht etwa blos auf die Zubereitung, sondern auf die Opferung selbst bezieht, kann nur zwischen ganz ver-

*) Vergl. Herzfeld, Gesch. d. israel. Volk. S. 324. Für diese von Josephus Antt. 1, 3. 3. u. A. gegen Winer, Ar. Jahr und De Wette Arch. §. 178 vertretene Ansicht spricht noch besonders Exod. 23, 16.

**) Nach einer rabb. Ansicht in Sukkah 55b. dienen siebzig Fest-Ganzopfer zur Sühne der siebzig Völkerschaften.

Digitized by Google

schiedenen Opfergattungen stattfinden. Die vegetabilische Opferkette schließt nun mit dem dritten Gliede, dem Auflösungsopfer, dem Symbole der geistigen Erhebung. Mit dem charakteristischen Abzeichen des gänzlichen Aufgehens in Feuer tritt unser neues Opfer von selbst aus dem Kreise aller früheren Bestimmungen in Betreff der Mincha heraus, so daß der Wegfall der Symbole des Ueberflusses, des Oelaufgusses und Weihrauchs, als selbstverständlich gar keiner Erwähnung bedarf. Der Hohepriester soll beim Antritte seines Amtes sein Dank- und Vorbereitungsgebet zu Gott, der ihn zu so hoher Würde berufen, emporsenden, und dasselbe sollen am Tage der väterlichen Salbung auch die Kinder des Auserkorenen thun; auch sie sollen an solchem hochwichtigen Tage ein Ganzopfer darbringen, das heißt für den Vater beten, wie Job umgekehrt für seine Kinder Ganzopfer darbringt. Man hat bisher dem Schriftworte in jeder möglichen Weise Zwang angethan, mit dem Talmud das räthselhafte אהרן וכניו in vollem Widerspruche mit ביום המשח אתו auf die Einweihung der gemeinen Priester bezogen, dann wieder ביום המשח und תמיד als einen kaum lösbaren Widerspruch hingestellt, während nach unserer Auffassung alle und jede Schwierigkeit schwindet und der einfache Schriftsinn zu jedem einzelnen Ausdrucke vollkommen paßt. Am Tage der Salbung des Hohenpriesters bringen Vater und Söhne ein Opfer, das von diesen eben auf den betreffenden Tag sich beschränkt, von jenem aber alltäglich fortgesetzt wird. Der Träger der höchsten Priesterwürde soll sein Amt jeden Tag gleichsam von Neuem aus Gottes Hand empfangen und überhaupt als Diener Gottes jeden Morgen und jeden Abend den Geist andachtsvoll zum Schöpfer und Herrn erheben. So Ahron, so jedes seiner Kinder, die ihm im hohenpriesterlichen Amte nachfolgen! Und einzig und allein von diesem alltäglichen hohenpriesterlichen Opfer, wie namentlich von dem der Kinder des Gesalbten am Salbungstage, deren

Digitized by Google

Minchah unter כליל תקטר noch nicht begriffen ist, wird am Schlusse die gänzliche Hingabe an den Altar ausgesprochen.

Dieser Natur der Minchah als eines Ganzopfers entspricht auch vollkommen die eigenthümliche Benennung מנחת פתים, die unverkennbar auf die Levit. 1, 6 angeordnete Zerlegung des animalischen Ganzopfers hinweist. Freilich sollen nach Levit. 2, 5 alle gebackenen Speiseopfer in Stücke zerlegt werden; allein auch dann, wenn dies ganz auf die hier befohlene Weise geschähe, würde eine solche Zertheilung doch nur da an ihrem Platze sein, wo blos eine Handvoll auf den Altar kommt und der Priester in den Stand gesetzt werden muß, das lediglich von ihm selbst zu bestimmende Quantum des zu opfernden Theiles ohne Schwierigkeit von dem Uebrigen zu scheiden. Für den vorliegenden Fall aber, wo Alles in Feuer aufgeht, kann die Zertheilung jedenfalls nur als eine dem Ganzopfer überhaupt eigenthümliche symbolische Handlung Bedeutung gewinnen*), wie ohnehin der sonst nirgends vorkommende Name מנחת פתים die Zerstückelung als eine solche bezeichnet, die aus der wesentlichen Bestimmung des Opfers folgt und einen ergänzenden Theil des sinnbildlichen Apparats ausmacht. In der That aber deutet חפיני auf eine außergewöhnliche Zerlegung, nämlich auf eine förmliche Zerbröckelung des in üblicher Weise zerlegten Speiseopfers (מנחת פתים חפיני) und tritt also auch in dieser Hinsicht der Charakter des Auflösungsopfers, dessen Bestimmung gleich von vorne schon das Zerschneiden in kleine Theile ausprägen sollte, in voller Schärfe hervor; (88)

*) Rabbi Schimeon behauptet Menachoth 75b in der That: מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהם פתיחה מפני שאין בהם קמיצה. Ueber den Widerspruch zwischen dieser Meinung und dem Namen מנחת פתים, den die Gemaristen auffallenderweise gar nicht erwähnen, s. Lechem Mischnah und Mischn. Lamelech zu Maimon. Maaseh Hakarbanoth 13, 4.

Digitized by Google

2) Das Speiseopfer des Aussätzigen (Levit. 14, 10), das nach V. 20 ohne Zweifel ganz auf den Altar kam. Sowohl der Mangel des Trankopfers, als auch das Quantum von drei Zehntel beweist unwiderleglich die Selbstständigkeit des Opfers, wonach in beiden Beziehungen ein Widerspruch mit den eben nur für die Beifuge geltenden Bestimmungen in Num. 15 gar nicht stattfindet. Es ist daher an eine Begleitung ebensowenig des Ganzopfers, wie des Schuld- und Sündenopfers zu denken. (89) Vielmehr folgt die Minchah der animalischen עלה als selbstständiges Opfer derselben Gattung, das wahrscheinlich das Dankgebet für die Wiedergenesung von so schwerer Krankheit, die der Orient als einen Zustand der Verwesung bei lebendigem Leibe betrachtet, darstellen soll. Das animalische Ganzopfer bedeutet hinter dem Sündenopfer überall Gebet um gnädige Aufnahme der Bußeübung, um Vergebung der begangenen Sünde. Bei den übrigen zwei Unreinen זב und זבה, deren krankhafter Zustand keine solche Höhe erreicht, hat das Ganzopfer zwar dieselbe Bedeutung; allein es verleiht zugleich auch dem Dankgefühle des Wiedergenesenen vollen Ausdruck. Das ungleich größere und ekelhaftere Leiden des Aussätzigen aber, worauf eben das größere Maß von Unreinheit und der vorausgesetzten Sündenhaftigkeit beruht, macht zwei Ganzopfer ebenso nothwendig, wie zwei Sühnopfer, indem die beiden Momente, die das Object des Bitt- und Dankgebets bilden, in Folge der Steigerung in ein und demselben Opfer keinen hinlänglichen Raum gewinnen können. Besonders sprechend und bedeutsam wird nach V. 31 die Darbringung des animalischen Ganzopfers על המנחה befohlen, womit schwerlich etwas Anderes, als die gleichzeitige Bereitung beider Opfer, das Verbrennen der עלה neben der מנחה ausgedrückt wird. Eine solche Bestimmung wäre aber ebenso unerhört, wie unbegreiflich, wenn nicht beide Opfer ein und derselben Gattung angehörten; (90) endlich

Digitized by Google

3) das Speiseopfer, welches Moses bei der Errichtung des Stiftgezeltes sammt einem Ganzopfer darbrachte (Exod. 40, 29). Die oben schon erörterte Ausschließung aller übrigen Opfergattungen, die Unterlassung der Beifugen in der Wüste, die stets mit עלה verbundene Bezeichnung ויעל und endlich der Zweck des betreffenden Cultus, die Heiligthümer ihrer absoluten Bestimmung zuzuweisen, läßt in der genannten Minchah mit Sicherheit ein Ganzopfer erkennen, dessen nähere Angabe bei dem in jenem Kapitel herrschenden Lakonismus um so weniger vermißt werden kann, als sogar die Angabe des geopferten Thieres fehlt.

D. Die Brode.

Die allgemeine Bestimmung der geweihten Brode, mit den Friedensopfern verzehrt zu werden, und der innere Grund dieser Weihe darf nach dem Vorausgegangenen nicht erst einer weitern Erörterung unterzogen werden; dieselben sind erwähnt Levit. 7, 11—15. 8, 26. 28. 23, 17. 24, 5. Num. 6, 15., werden in der Regel weder מנחה genannt, noch auf den Altar gebracht, sondern je nachdem sie Eigenthum von Privaten oder der Gesammtheit sind — entweder vom Eigenthümer mit dem Priester getheilt oder diesem allein zugesprochen. Doch werden ausnahmsweise die zwei Brode des Wochenfestes, die eigentlich dem Altare gehören, blos vermöge der Säuerung an den Priester übergehen und daher wie אשם המושב (Num. 5, 8) לה' לכהן gehören, Minchah genannt und die mit dem Füllopfer verbundenen Brode als Attribute von Friedensopfern, die sowohl dem Namen wie der Behandlung nach von allen übrigen Gliedern ihrer Gattung sich unterscheiden, zum Theile mit den gleichfalls ausnahmsweise auf den Altar kommenden rechten Schenkel zum Zwecke der Füllung verbrannt. Was endlich die Sabbathbrode (לחם הפנים) betrifft, so gehört deren Besprechung in die später folgende Untersuchung über die mosaische Sabbathidee, womit sie innig zusammenhängen.

Digitized by Google

Anmerkungen.

1. (Zu S. 2.) Es versteht sich von selbst, daß dem rabbinischen Judenthum die Consequenz der für die Ergründung des mosaischen Gesetzes sich aussprechenden Ansicht in Betreff der Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes nicht zum Bewußtsein kam und überhaupt der Unterschied zwischen Wesen und Form in gesetzlicher Hinsicht schwindet, wo nicht gar in einem der heutigen Anschauung gerade entgegengesetzten Sinne sich geltend macht, obgleich die Existenz desselben schon in der Baraitha Joma 67 b hervortritt, wobei die der spätern philosophirenden Schule geläufige Eintheilung in מצות שכליות und מצות שמעיות als Gegensatz zwischen דברים שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו und דברים שהשטן משיב עליהם erscheint (vergl. Maim. Mëilah 8, 8). Ohnehin darf bei der betreffenden talmudischen Fehde in Bezug auf die eine, vom Standpunkte der naiven Gläubigkeit sich entfernende Richtung an eine principielle Ausbildung gar nicht gedacht werden, indem selbst die Meinung דרשינן טעמא דקראי immer noch das Vorhandensein einer Classe von unergründlichen Geboten voraussetzt.

2. (Zu S. 14.) Die totale Verschiedenheit dieses Princips von dem der bloßen Einheit, welche Salvador dem Mosaismus zu Grunde legt, zeigen schon die entgegengesetzten Folgerungen, die aus beiden gezogen werden. Salvador vindicirt der Lehre Mosis einen pantheistischen Gott und die Leugnung der persönlichen Fortdauer der menschlichen Seele. Jehova und die Welt sind ihm ein und dasselbe — und der Mensch ein zuletzt in

Digitized by Google

die Unendlichkeit sich verlierendes Atom. So faßt Salvador die mosaische Totalität; seine Einheit hat keine Centralisation; sie stellt entweder Vielerlei zusammen ohne innerlich zusammenhaltendes Band, ohne gemeinsamen Gehorsam gegen ein Höheres oder beraubt den Organismus seines Lebenshauches, um die todte Masse als die Eine übrig zu lassen; lauter Vorstellungen, die Mosis Lehre gerade auf das Entschiedenste bekämpft. Salvador hat bei allem Aufwande von Gelehrsamkeit und trotz seiner Begeisterung für die Institutionen des „pantheistischen" Judenthums den lebendigen Geist desselben nicht erkannt. Ueberhaupt faßt er die Bibel gerade von der oberflächlichsten Seite, von der der Bürgerlichkeit. So ist ihm der Sabbath nichts weiter, als ein Tag zu Versammlungen für ein über seine Constitution eifersüchtig wachendes Volk, wie auch sein sonst scharfsinniger deutscher Uebersetzer, in diesen Geist eingehend, in dem Verbote der priesterlichen Verunreinigung an menschlichen Leichnamen eine staatskluge Maßregel erblickt, welche einem übermäßigen Steigen des priesterlichen Einflusses, der sich besonders in Fällen trauriger Gemüthserregung geltend zu machen sucht, vorbeugen soll!! Salvador schrieb unter dem Eindrucke der Entzückung, die ihm die religiöse Freiheit seines Vaterlandes bereitet; diese bildet ihm den Schlüssel zum mosaischen Geheimniß, und Moses ist ihm nichts weiter, als ein Gesetzgeber, der Lykurg und Solon überragt. Dieser Schlüssel ist freilich ein goldener, aber die eisernen Pforten des uralten und Jahrtausende überwölbenden Baues lassen sich mit demselben dennoch nicht öffnen!

3. (Zu S. 17.) Nicht der oberste Gott selbst konnte nach Plato die sterblichen Wesen hervorgerufen haben, indem diese dann wie die Götter Unsterblichkeit besitzen müßten; ihre Schöpfung wurde vielmehr von Jenem den gewordenen Göttern übertragen, und nur das, was an ihnen unsterblich ist, wurde vom unerschaffenen Gott in ihre Gestaltung gelegt. Plat. Tim. 41b. Vergl. Schubert, Geschichte der Seele, S. 9.

4. (Zu S. 18.) Die Stelle in Exod. 6, 3., wornach sich Gott den Patriarchen nur unter dem Namen Schaddai, nicht aber als Jehovah offenbarte, scheint anzudeuten, daß das patriarchalische Zeitalter den Namen Jehovah, dessen Cultus schon mit אנוש begonnen hatte, zwar gekannt (vergl. Nachmanides zur St. über den Ausdruck נודעתי anstatt הודעתי), aber nicht in seiner vollen Bedeutung erkannt; ihm erschien Gott nicht als das Wesen aller Wesen, als die allein wahre Realität und Persönlichkeit, sondern blos als שרי, Macht der Mächte, oberster Herr,

Digitized by Google

womit die Existenz von untergeordneten Mächten, die, allein unmittelbar von Gott ausgehend, zwischen ihm und der Welt vermittelnd stehen, keineswegs ausgeschlossen wird. Moses sollte nun den Israeliten zwar den Gott der Väter, denselben Jehovah, dem diese ihre Verehrung widmeten, zugleich aber auch in der bisher unerkannten Eigenschaft eines zur Welt in unmittelbarem Verhältnisse Stehenden und daher in der Erfüllung seiner Verheißungen um so Unbeschränkteren ankündigen. Der Jehovah-Cultus war vor dem Beginne der patriarchalischen Zeit entweder ganz erloschen oder doch nur ein integrirender Theil ihm gleichgestellter Culte. Abraham erkannte aber die Oberherrlichkeit Jehovah's und weihte ausschließlich diesem göttliche Verehrung; er erwarb sich somit ein Verdienst, groß genug, das Bündniß Gottes mit ihm und seinen Nachkommen zu begründen, und seine Erscheinung als eine in dichter Finsterniß aufgegangene Morgenröthe zu betrachten, welche das hellleuchtende „Feuer des Gesetzes" schon in ihrem Schooße trug, wenn auch noch nicht in ihrer vollen Glorie entfalten konnte. Hiefür spricht noch außerdem 1) sowohl der Name אל עליון, wie die merkwürdige Phrase קנה שמים וארץ im Munde Abrahams (Genes. 14, 22); 2) die Duldung fremder Götter im Hause Jakob's bis zum Eintritte feierlicher und die Strömung des Jehovah-Cultus besonders hebender Ereignisse (Genes. 35, 2), und endlich 3) die schwierigen Worte אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו אלהי אביהם (Genes. 31, 5), welche nach der gewöhnlichen, ohnehin höchst gezwungenen Erklärungsweise den Schluß „Gott ihrer Väter" als eine völlig überflüssige Apposition in Bezug auf den „Gott Nachor's" haben, nach unserer Ansicht aber Laban gerade den Gott ihrer Väter in Bezug auf beide vorangehende Elohim, d. h. eine von Abraham und Nachor gemeinsam anerkannte, Jehovah untergeordnete Macht zum Richter zwischen sich und Jakob für den Fall eines Bundesbruches erwählen lassen, weil derselbe, Laban, gleichsam eine neutrale, ihm und Jakob gleich nahestehende Gottheit, nicht aber den in ein besonderes Bundesverhältniß mit Abraham und dessen Nachkommen getretenen Jehovah als Richter anrufen will (vergl. Jehosuah 24, 2. 14 und Ibn Esra zu Genes. 20, 17). Uebrigens lehrt auch das talmudische Judenthum: Gott hätte Abraham aufgefordert, sich ihm ganz anzuschließen und den Glauben an den Einfluß der Sterne auf das menschliche (israelitische) Schicksal fahren zu lassen (Nedarim 32a).

5. (Zu S. 23.) Wie tief die Parallele zwischen Mann und Sonne, Weib und Mond im jüdischen Alterthum wurzelt, be-

Digitized by Google

weist Geneſ. 37, 10., wonach Jakob Joſeph's Traum von Sonne, Mond und Sterne ohne Weiteres auf Vater, Mutter und Brüder bezieht. Auch die vorder- und mittelaſiatiſchen Religionen betrachten den Sonnengott als das active, männliche, die Mondgöttin als das empfangende, weibiche Princip (vergl. Sohar zu Geneſ. 1, 17 und Creuzer Symb. II. 330).

6. (Zu S. 23.) Schon Bohlen, Geneſis S. 9 ſagt: „Gottes Macht offenbart ſich" (bei der Schöpfung) „durch das Ausſprechen Pſ. 33, 6. 9 und אמר ſtreift in dieſem Sinne an das Befehlen an." In Pſ. 148, 5 heißt es übrigens ausdrücklich כי הוא צוה ונבראו, und zwar der ſpätern Synonymität der Worte ברא und עשה angemeſſen, nicht in Bezug auf die vorher gar nicht erwähnten Grundelemente, ſondern im Hinblicke auf die Bildungen, wozu jene den Stoff hergaben.

7. (Zu S. 16.) Nach Jeſ. 45, 7., wo Gott בורא חשך genannt wird, erſcheint die Finſterniß allerdings als ein Wirkliches; dieſe Stelle gehört aber bekanntlich dem Pſeudojeſ., von welchem es uns nicht wundern darf, wenn er, obgleich gegen den perſiſchen Dualismus proteſtirend, doch andererſeits in Hinſicht auf die Natur der Finſterniß an und für ſich ſelbſt wieder perſiſchen Vorſtellungeu Raum gab. Ibn Eſra zu Geneſ. 1, 1 (vergl. Ohel Joſeph ibid.) findet den Ausdruck בורא, inwiefern derſelbe das Erzeugen aus Nichts bedeutet, auffallend: allein es wurde bereits bemerkt, daß die im Pentateuch ſcharf geſchiedenen Begriffe von ברא, עשה, יצר ſpäter mehr oder weniger verſchmelzen. Uebrigens ſcheint die ägyptiſche Athor — Urnacht — als Nacht den negativen Charakter der moſaiſchen Finſterniß zu theilen und blos in der Eigenſchaft des verhüllten Lichtes für die Mutter alles Geſchaffenen zu gelten, indem widrigenfalls ihre Identificirung mit der Iſis und die ihr zugeſchriebene Zeugung des Lichts einen unlösbaren Widerſpruch mit ihrem ganzen Weſen involviren würde. Dieſe Vermuthung wird durch die von Creuzer Symb. IV. 307 erwähnte etymologiſche Erklärung de Sacy's, wonach athor von horus mit dem privativen ατ herſtammt und die Zeit der Abweſenheii der Sonne bedeutet, bis zur Gewißheit geſteigert.

8. (Zu S. 27.) צלם bedeutet überall Geſtalt, nach Bohlen Geneſ. S. 15 gleichſam Schattenriß, und Raſchi zu Pſ. 39, 7 verwirft wohl die auch von Ibn Eſra ibid. anerkannte Erklärung: צלם טמש כמו כי בצלם אלהים עשה את האדם ohne genügenden Grund. Freilich ſpricht der Pſalmiſt von der

Digitized by Google

sinnlichen Menschengestalt als von einem Nichtigen; dies liegt aber nur daran, daß er dieselbe vom Gesichtspunkte ihrer Vergänglichkeit aus betrachtet. Ibn Esra zur Stelle hebt gleichfalls die Würde des menschlichen Körpers als צלם קטן hervor, will aber in צלם אלהים die Gestalt eines Engels erkennen, eine Erklärung, die, an sich aus der Luft gegriffen, durch unsere spätere Entwicklung der elohistischen Ansicht über die Existenz der Engel von selbst ihre Widerlegung findet. Nach unserer Auffassung dürfte auch die Pluralform נעשה keine Schwierigkeit mehr darbieten, indem Elohim als בעל הכחות כלם Inbegriff aller Potenzen gleichsam mit diesen in ihrer Gesammtheit zur Erzeugung eines Wesens, das eben sämmtliche Schöpfungskräfte Gottes abspiegelt, sich vereinigt. Ibn Esra meint: אמר ד' למלאכים נעשה אדם ואנחנו נתעסק בו ולא המים וארץ, ohne jedoch den Widerspruch zu ahnen, in welchem dieser Theil der Genesis mit der späterhin vorkommenden Entstehung des Menschen aus Erde sich befindet. Bohlen ibid. verwechselt nicht blos die ganz verschiedenen Beziehungen zwischen צלם und דמות, sondern verkennt auch in Ersterem den auch anderen Religionen des Alterthums eigenen Begriff des Mikrokosmos, sieht daher nach einer, wohl längst außer Mode gekommenen kritischen Anschauung im Ganzen nur rohen Anthropomorphismus und beruft sich hierbei merkwürdigerweise auf 2. Chron. 4, 3., welche Stelle durchaus nichts weiter beweist, als daß sogar (!) in Bezug auf Stiere דמות — Aehnlichkeit bedeutet. Aehnlichkeit an sich kann natürlich ebensowohl auf Sinnliches, wie auf Geistiges, in Hinsicht aber auf das Verhältniß zwischen Gott und Menschen blos auf Geistiges bezogen werden, ja offenbar wird mit ברמותו כצלמו (Genes. 5, 3) gleichfalls mit דמות die geistige Aehnlichkeit und mit צלם unter Beifügung des vergleichenden כְּ die leibliche Aehnlichkeit zwischen Adam und Scheth, der dem Elohisten sicher als erstgeborener Sohn Adams gilt, hervorgehoben (vergl. übrigens auch Nachmanides z. St.).

9. (Zu S. 28.). Die Unstatthaftigkeit der von Josephus Arch. I. 2. k. 5. und Maimonides Moreh, I. 14 mit Hinsicht auf den rothartigen Mergel der palästinensischen Ackererde gegebenen Erklärung: אדם der Rothe von אדמה der rothen Erde ist bereits von Bohlen, Genesis S. 15 hervorgehoben, und der merkwürdige Zusatz des Targum Jonathan zu Genes. 2, 7., daß Gott den Menschen roth, schwarz und weiß geschaffen, scheint zwar jene etymologische Deutung vorauszusetzen, enthält aber zugleich den schärfsten Protest gegen dieselbe. Vielmehr scheint uns אדמה selber keineswegs „die Rothe," sondern entweder „die

Digitized by Google

(alles Lebende) Verschlingende" von דמה verschlingen, zerstören oder „die Stillstehende" von דמה in der Bedeutung von דומיה — Ruhe, Stillstand — zu bezeichnen, indem die Erde früher bekanntlich für den ruhenden Mittelpunkt galt, um welchen die Sonne sich bewegt. Ob nicht die entgegengesetzte astronomische Anschauung in dem Namen ארץ von רוץ — laufen, sich bewegen — ihre Ausprägung findet und die ursprüngliche Bedeutung dieses anscheinend älteren Erdennamens bei der späteren Aenderung der ihm zu Grunde liegenden Anschauung sich wieder verlor, dürfte schwer zu bestimmen sein. Jedenfalls wurde die Bewegung der Erde um die Sonne im graueſten Alterthume schon geahnt, da nach Alex. v. Humboldt (Kosmos II. 209) nicht nur Aristarch von Samos 267 v. Chr. dieselbe gelehrt, sondern sogar Pythagoras die Bewegung der Erde um das Centralfeuer gekannt haben soll. Doch kann ארץ auch auf die Bewegung der Erde um ihre eigene Axe sich beziehen und mit אדמה als dem ruhenden Centrum ohne Fortbewegung vollkommen in Einklang gebracht werden. Eine sehr sprechende Analogie bietet Onkelos dar, welcher שרץ gleichfalls von רוץ ableitet. Nachmanides zu Genes. 1, 20 äußert sich hierüber in folgender Weise: ודעת אונקלוס שענין שריצה כטעם תנועה אמר בשרץ וברמש ריחשא דרחיש ויפה פירש. ויקראו השרצים כן בעבור שתנועתם תמידית ויתכן שהוא לשון מורכב יקרא שרץ שהוא רץ (vergl. auch Wesseli, Commentar zu Levit. 11, 20). Ob endlich nicht selbst das von humus gewöhnlich abgeleitete homo vielmehr auf ὁμοίωμα (Abbild), ὁμοιότης (Aehnlichkeit) zurückzuführen sei, wagen wir nicht zu entscheiden.

10. (Zu S. 29.) Der biblisch-hebräische Ausdruck אנוש hat fast durchweg diese Bedeutung, die übrigens keineswegs für die rabbinische Auffassung der Stelle אז הוחל לקרא בשם י׳ (Genes. 4, 26) spricht, wonach im Zeitalter des Enosch der Götzendienst begonnen haben soll. Vielmehr spricht die betreffende etymologische Deutung für die Uebersetzung: damals begann die Anrufung Jehovah's (Ibn Esra u. A.); denn der hier zuerst vorkommende Name kann, als einem neugeborenen Individuum beigelegt, seinen Ursprung unmöglich in diesem selbst, sondern nur im allgemein-menschlichen Zustande, im Gefühle nämlich der tiefen Zerfallenheit und Entartung eines vom wahren Gott abgefallenen Geschlechtes haben, und gerade ein solches Gefühl mußte der Rückkehr zu Gott nothwendigerweise vorangehen und den mächtigsten Hebel zur Einführung des Jehovahcultus abgeben.

Digitized by Google

11. (Zu S. 30.) Bei den Objecten der unmittelbar wirkenden Schöpferkraft Gottes hält die Bibel die Erwähnung, daß Elohim das Geschaffene sah, das heißt einer Prüfung unterzog und für gut fand, aus leicht ersichtlichen Gründen überhaupt für überflüssig, weshalb die betreffende Phrase auch bei der Erzeugung des Urstoffes fehlt. (Die gleiche Auslassung in Bezug auf die Ausdehnung des Himmels hat ihren Grund ohne Zweifel darin, daß dieser seiner Hauptzierde, der erst in der vierten Schöpfungsperiode erscheinenden Lichter, noch entbehrte.) Auch an dem vollendeten Schöpfungswerke prüft Gott blos את כל אשר עשה (V. 31) die verschiedenen Bildungen. Dagegen ruht er am siebenten Tage vom Schaffen und Bilden aus (2, 2. 3). Bezeichnend ist der Zusatz לעשות, womit am Schlusse, gleichsam um einen Commentar des Ganzen zu liefern, die beiden genannten Begriffe scharf von einander geschieden werden. Gott ruhte von dem Werke, das er schuf, לעשות, das heißt, damit es sich von nun an fortbilde. Er ließ davon ab, Neues zu schaffen und zu entfalten, weil nach 1, 31 das Gesammtwerk als ein sehr gutes, als ein abgeschlossenes, vollkommenes und lückenloses sich erwies, als ein Naturgesetz, das ebensowenig, wie das darauf gegründete Sittengesetz eine Zu- oder Abnahme duldet (Deuter. 13, 1), eine Parallele, die in dem ächt elohistischen Ps. 148 entschieden hervortritt. Gottes-Sabbath heißt sonach: Weltvollendung, Unverbrüchlichkeit der naturgesetzlichen Ordnung; Menschensabbath — ein Zeugniß dieser Vollendung, eine Anerkennung der Wahrheit, daß Gottes Werk fehllos sei, (הצור תמים פעלו), mit der sechsten Periode der Kreis der Dinge für immer geschlossen wurde und nach derselben niemals **neue Arten** von Erzeugnissen entstehen können, keineswegs aber, wie gewöhnlich angenommen wird, die Anerkennung Gottes als Weltschöpfers überhaupt, da — was schon den Alten auffiel — in letzterm Falle die Feier gerade während der sechs Schöpfungstage stattfinden müßte. Mit diesem Sabbathgedanken wird merkwürdigerweise nicht blos jede widernatürliche, das heißt mit den Naturgesetzen in Widerspruch stehende Erscheinung, sondern auch jedes göttliche Hinausschreiten über die Naturgrenze, jede Einfügung eines neuen Ringes in die Kette der Creaturen, jeder Zuwachs an Wesen, die sich nicht irgend einer in den sechs Schöpfungsperioden erzeugten Gattung anreihen lassen, ganz und gar zurückgewiesen. Auf den ersten Anblick scheint es allerdings schwierig, für diesen Gedanken in seiner vollen Ausdehnung an sich und namentlich für den ihm vindicirten religiösen Charakter eine genügende Begründung zu fin-

Digitized by Google

den. Daß Gott das einmal festgestellte Naturgesetz nicht wieder aufhebt und z. B. Feuer niemals kalt werden, einen Esel niemals sprechen läßt, ist zur Genüge durch seine Weisheit und Unveränderlichkeit motivirt, welche ebensowohl die Nothwendigkeit wie die Möglichkeit einer solchen wunderbaren Metamorphose für die Erreichung bestimmter göttlicher Zwecke ausschließt. Die Behauptung dagegen, die Schöpfung sei ein für allemal abgeschlossen und könne ihren Kreis überhaupt niemals durch ein ganz Neues, noch nie Dagewesenes erweitern, scheint an sich unmotivirt und noch überdies der schöpferischen Allmacht Grenzen setzen zu wollen. In Wahrheit hat aber diese elohistische Ueberzeugung ihre tiefe Grundlage in der ganzen elohistischen Anschauung über den Entwicklungsgang der Schöpfung und der hohen Würde des Menschen. Jener Gang schreitet nämlich im Gegensatze zur jehovistischen Kosmogonie, die den männlichen Menschen vor den Thieren erzeugt werden läßt, von der niedrigen Ordnung zur höhern fort, vom Unorganischen zur Pflanze, von dieser zum Lebendig-Organischen, zum Thiere, und von diesem zum Vernünftig-Organischen, dem Menschen. Diese Reihenfolge selber ist eine göttliche Offenbarung, ein Naturgesetz. Der Weg Gottes, der Weg der Schöpfung führt aufwärts und nicht abwärts. Sollte diese nun jemals um ein neues Wesen bereichert werden, so müßte dasselbe über dem Menschen stehen; aber der Mensch ist seinem Geiste nach aus Gott geboren, und eine höhere Stufe kann keine Creatur einnehmen. Nur ein aus Gott stammender Geist ohne leibliche Umhüllung könnte gottähnlicher gedacht werden; allein auch diesen höchsten Gipfel creatürlicher Würdigkeit erreicht ja der Mensch nach seinem Tode, der eben darum als ein, in die Menschennatur gleich von Vorne herein gelegter Keim nach ächt mosaischem Geiste mit in die Reihe der positiven Bildungen während der sechs Perioden gezählt wird (vergl. Bereschith Rabbah: והנה טוב מאד זה מלאך המות). Der durch die Sabbathfeier dargestellte Begriff der Weltvollendung ist also in seiner Analyse eine Darstellung der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze und der höchstmöglichen creatürlichen Würde des Menschen, zweier Grundsätze, deren Bekenntniß sicher den mächtigsten Hebel zur Lebensheiligung, zur Achtung des höheren Sittengesetzes bildet. Doch hiervon später. Hier sei vorläufig nur noch bemerkt, daß in der verschiedenen Auffassung der Schöpfungsgeschichte die Wurzel jener Verschiedenheit zwischen dem Elohisten und Jehovisten zu suchen, wonach Ersterem die Wunder und Angelophanieen des Letzteren fehlen. Der elohistische Grundsatz der Weltvollendung schließt jede widernatürliche oder den Menschen überragende (creatürliche)

Digitized by Google

Erscheinung aus, und so bleibt denn für Wunder und Engel blos dem Jehovisten Raum übrig, dem der Gedanke der Weltvollendung fremd bleibt, der Sabbath nach dem ihm zugehörigen zweiten Decalog (vergl. De Wette, Lehrb. der histor. krit. Einl. S. 201. 209) blos als Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten gilt, und der Mensch keineswegs auf einer, kein Mittelglied zwischen Gott und ihm mehr zulassenden Stufe steht. Das spätere Judenthum, welches zugleich den elohistischen Sabbathgedanken und den jehovistischen Wunderglauben adoptirt, fühlt den Widerspruch und sucht ihn — unglücklich genug — durch die Annahme zu beseitigen, daß die wunderbaren Dinge entweder ganz oder dem Keime nach schon vor Abschluß der Schöpfung vorhanden waren und also im Grunde gar nicht als Wunder zu betrachten seien (תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, עשרה דברי' נבראו בין השמשות. Aboth 5, 6. Bereschith Rabbah 5).

Mit dem elohistischen Sabbathgedanken steht endlich auch das Verbot des Feueranzündens am Sabbath Exod. 35, 3 in engem Zusammenhange. Licht, Feuer ist das Medium aller göttlichen Bildungen. Die Sabbathruhe als Symbol des nach der sechsten Schöpfungsperiode begonnenen göttlichen Ablassens von neuen Productionen bedingt also vor Allem die Nichterzeugung dessen, was das erste Product der göttlichen Bildungskraft und zugleich der Factor aller weiteren Daseinsformen gewesen. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die für den Sabbath-Ausgang vorgeschriebene und auf das Urlicht sich beziehende Benediction בורא מאורי האש der innersten Triebkraft der elohistischen und wahrhaft mosaischen Sabbathidee entsprungen, der die Synagoge hier freilich fast bewußtlos vollen Ausdruck gab (vergl. Berachoth 51 b, 52 b. Pesachim 54 a).

12. (Zu S. 32.) Selbstverständlich will die Schrift mit dem Genusse vom Baume der Erkenntniß nicht etwa eine für alle Menschen vorbildliche That, sondern einen großen verhängnißvollen Act schildern, womit die menschliche Natur ein für alle Mal ihre ursprünglichen Schranken durchbrach und eine höhere Entwickelungsstufe betrat. Zu beachten ist noch der Widerspruch, der zwischen dem Wunderglauben des Jehovisten und der Natürlichkeit, womit derselbe nach der Schöpfung des Urstoffes alles Uebrige entstehen läßt und nach Winer (Bibl. RWB. I. A. Erde) „nach den letzten Gründen fragt und von der Ursache zur Wirkung gleichmäßig fortschreitet," zu liegen scheint, sich aber einfach dadurch löst, daß dieses Entstehen aller Dinge aus einem Gusse für die Haupttendenz der jehovistischen Kosmogonie,

Digitized by Google

das selbstständige Ringen des Menschen über die natürlichen Schranken hinaus nach Gottähnlichkeit, als conditio sine qua non erscheint.

13. (Zu S. 33.) Die Annahme, daß das Böse ein wirklicher Bestandtheil der menschlichen Natur sei, setzt ursprünglich überall einen Zwiespalt in Gott selbst voraus. Nach der Lehre der Magier hat der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß, der ethische Kampf zwischen zwei unendlichen Principien in Gott den endlichen Dingen das Dasein gegeben. Nach der indischen Anschauung wurde der Mensch physisch aus dem Leibe des Brahma geboren, aber eben durch diese Fleischwerdung sinkt der Gott selbst zum Sklaven niedriger Lüste herunter (vergl. Creuzer, Symb. I. 199, 436). Wo aber, wie im Mosaismus, die Einheit Gottes, und demzufolge die Güte und Reinheit alles Geschaffenen als oberster Grundsatz gilt, da kann das Böse unmöglich als integrirender Theil des menschlichen Wesens angesehen werden, und die später auch in's Judenthum eingedrungene Lehre vom Sündenfalle und der Erbsünde ist nichts weiter als ein verunglückter gnostischer Versuch zur Ausgleichung des Widerspruches zwischen dem Monotheismus und der dualistischen Vorstellung von der ursprünglichen Sündenhaftigkeit der menschlichen Natur, welcher in dem merkwürdigen Parallelismus des Midrasch Debarim Rabbah 2 הקב"ה סובל את עולמו והנפש הוו סובלת את הגוף טהור בעולמו והנפש טהורה בגוף (vergl. Berachoth 10a) seine volle Ausprägung findet. Gott konnte das Böse nicht erschaffen haben, und so wurde der Mensch als ein ursprünglich, das heißt vor dem Sündenfalle reines Wesen hingestellt, das durch die Sünde den Sündenstoff erst erzeugt und seinem ganzen Geschlechte als einen wesentlichen Bestandtheil eingeprägt. Wie kann denn aber der Mensch seinem Wesen irgend etwas ursprünglich nicht darin Vorhandenes anerschaffen? Und was nöthigt ferner überhaupt zu solcher Annahme, wenn man gleichwohl nicht umhin kann, die erste Sünde aus einem Acte der unbeschränkten menschlichen Willensfreiheit folgen zu lassen? Der heidnische Dualismus lag der Genesis der Sünde zu Grunde; das Bekenntniß zum bösen Principe mußte und konnte ihm das Problem der Sünde erklären, während die Theorie des Sündenfalles vom monotheistischen Standpunkte aus unfähig ist, die Thatsache des Falles zu begründen, und ihre Zuflucht zur Annahme eines Factors der Sünde nehmen muß, der für alle späteren Sünden ausreicht und sonach den Sündenfall des ersten Menschenpaares im Sinne einer unheilvollen Erbschaft für alle kommenden Geschlechter als ein un-

Digitized by Google

haltbares, in der Luft schwebendes Theorem erscheinen läßt. Nicht die Sünde, sondern die Fähigkeit, der Trieb zu sündigen wurde als ein an sich Sündenloses und vielmehr menschliche Heiligung Erzielendes von Gott in unsere Natur gelegt, und wenn in Jes. 45, 7 Gott ein בורא רע genannt wird, so gilt dies offenbar blos vom physischen, keineswegs aber vom moralischen Uebel. Die innere, unverwüstliche Lebenskraft des Judenthums wußte diesen Gedanken trotz der ihm aufgepfropften gnostischen Schmarotzerpflanze dennoch in seiner tiefsten Wurzel festzuhalten. So nennt der Talmud die leibliche Kasteiung eine Sünde, zu deren Sühne das nasiräische Sündenopfer bestimmt ist (Nasir 19a, Schebuoth 8a, Maimon. Deoth 3, 1), obgleich nach einer andern Ansicht die Verachtung des Fleisches sich so weit verirren konnte, Selbstverwundungen für erlaubt zu halten (vergl. Baba Kama 91b). Bereschith Rabba 9 zählt ferner den Trieb nach dem Bösen unter diejenigen Dinge, woran Gott beim Ueberschauen seines vollendeten Schöpfungswerkes vorzügliches Wohlgefallen fand והנה טוב מאד וה יצר רע; Raschi endlich zu Sachariah 4, 14 sieht in den zwei, dem Herrn der ganzen Erde zur Seite stehenden Lichtsöhnen — den Trieb nach dem Guten und den nach dem Bösen, welcher Letztere unter dem Einflusse der Gotteslehre in den Dienst des Ersteren tritt יצר טוב ויצר הרע מתחפך לטוב בזכות התורה. Der gnostische נחש הקדמוני wird hier zum Engel des Lichtes. Bedeutsam erscheint übrigens das Ringen der persischen Religionslehre nach dieser ächt mosaischen Vorstellung, indem sie die Finsterniß ein von Gott blos deshalb Zugelassenes nennt, um der ethischen Kraft durch den Kampf gegen dieselbe Verherrlichung zu verleihen (vergl. Creuzer, Symb. I. 200) und endlich nach Vollendung des Kampfes Ahriman selber mit seinem ganzen Anhange dem Ewigen, der Zeruane Akerene, in Gemeinschaft mit Ormuzd Opfer darbringen läßt (ibid. 206).

14. (Zu S. 34.) Auch in dieser Hinsicht besteht die, hauptsächlich in den alten asiatischen Religionen wurzelnde Lehre des jüdischen Gnosticismus in einem Conglomerate von Vorstellungen, die sich auf heimischem Boden völlig einander ausschließen. Das Princip der indischen Ethik ist Abtödtung des Fleisches, welches, aus dem fleischgewordenen und eben dadurch vom obersten Gotte abgefallenen Brahma stammend, als durchaus unrein und gleichsam als Repräsentant alles Selbstischen im Menschen erscheint. Daher erblickt dieselbe folgerichtig im Zeitpunkte des Todes den Anfang des wahren Lebens, den Erlöser vom Joche des Fleisches, den Vereiniger mit Gott, anstatt

Digitized by Google

denselben als eine häßliche Geburt der alten Sündenschlange aufzufassen. An eine Hoffnung auf Wiederauferstehung des Leibes ist hier nicht zu denken, indem auf diesem Standpunkte eine solche Wiederauferstehung als Rückkehr aus dem seligen Zustande der Befreiung in den des Elends erscheint. Das persische Religionssystem dagegen, welches die endlichen Dinge aus dem Zwiespalte zwischen der Macht des Lichts und der der Finsterniß entstehen läßt, und ihnen daher einen gleichen Antheil an der Natur beider kämpfenden Mächte zuspricht, hält den Leib für nicht durchaus unrein, sondern für eine Mischung reiner und unreiner Elemente und den Tod für die Folge des unreinen Bestandtheiles. Ahriman fordert sein Theil zurück und zieht dadurch, da das ganze Gebilde für die Dauer des Kampfes zwischen ihm und Ormuzd nur als Mischung bestehen kann, auch des Letztern Theil in den Abgrund. Hier entsteht natürlich der sehnlichste Wunsch nach Erhaltung des reinen leiblichen Elementes, und so wird denn gleichfalls folgerichtig der Tod als ein im Schooße und durch die Gewalt Ahriman's erzeugtes Ungeheuer angesehen, zugleich aber auch die frohe Hoffnung auf die nach dem endlichen Siege des Lichts stattfindende Auferstehung des Leibes in geläuterter und verklärter Gestalt festgehalten. Diese zwei Reihen logisch geketteter Vorstellungen wirft nun der Gnosticismus wildphantastisch, halt- und planlos durcheinander. Der Tod gilt ihm in ein und demselben Odemzuge als der höchste Triumph der Hölle und die höchste — Beseligungskraft; den Leib schilt er durch und durch vergiftet vom Pesthauche des Satans, ohne darum die Hoffnung auf dessen Wiederauferstehung in verklärter Gestalt irgendwie zu beanstanden und die Sinnlosigkeit des Begriffes einer Läuterung dessen, was ganz unrein ist, zu ahnen. Und wenn man nun bedenkt, daß man selbst in einem Zeitalter von so vorherrschend reflectirendem Charakter wie das gegenwärtige, gleichviel ob aus Naivetät oder Hohlheit und Indifferentismus immer noch fortfährt, dieses wilde Durcheinander des gnostischen Schriftthums in Schulen und auf Kanzeln als reines, lauteres Gold der geoffenbarten Gotteslehre zu preisen, so muß in der That jedes Befremden über den täglich mehr zunehmenden Verfall der Religion schwinden.

Von großer Wichtigkeit für den Fortgang der Untersuchung ist ferner die Beleuchtung jener Anschauung, welche Bähr (Symb. des mos. Cult. II. 459) den mosaischen Reinigungsgesetzen zu Grunde legt und wonach das Wasser für den Leib — wie das Blut für die Seele — eine sühnende Wirksamkeit übt, einer Anschauung, welche zunächst die leibliche Unreinheit, in ihren Consequenzen aber die Leiblichkeit überhaupt als Product eines

Digitized by Google

sündlichen Einflusses hinstellt und in folgender Weise begründet wird (ibid. 462): „da der Mosaismus das unendliche „Sein .. nicht sowohl methaphysisch als vielmehr ethisch auffaßt, „indem ihm Jehovah als der absolut Seiende auch eo ipso der „absolut Heilige ist, namentlich im Verhältnisse zu Israel, so be„trachtet er auch das endliche Sein vom ethischen Standpunkte „aus, und dasselbe ist ihm dann nicht sowohl Negation des un„endlichen Seins, als vielmehr Negation und Gegensatz des ab„solut Heiligen. Damit treten denn aber nothwendig auch die „beiden Factoren des endlichen Seins, Geburt und Tod, Erzeu„gung und Verwesung, Entstehen und Vergehen unter den ethischen „Gesichtspunkt, nämlich in den Gegensatz zum absolut Heiligen, „und fallen damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen." Von diesem Grundgedanken, der sich im biblischen Gebrauche des Ausdrucks „Fleisch" vom Zeugungsgliede, von der menschlichen Natur in ihrer Hinfälligkeit und in ihrem ethischen Gegensatze zur göttlichen Natur abspiegeln soll, ausgehend, gelangt Bähr zu dem Schlusse, daß der mosaische Cultus gegen das Sündliche in der leiblichen Natur eben so die Reinigung als Mittel anwendet, wie gegen das Sündliche in der höhern, unsichtbaren Natur — das Opfer und daß sonach das Gesetz, der „παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν," das Inficirtsein der menschlichen Natur von der Sünde an Leib und Seele voraussetzend, ganz seiner Bestimmung gemäß das Bewußtsein der Schuld und Sünde, der Trennung von Gott erwecke. Der Umstand, daß Ehelosigkeit oder geschlechtliche Enthaltsamkeit in der Schrift nirgends als eine höhere moralische Stufe betrachtet wird, vermag Bähr nur das Geständniß abzuringen, daß Geburt und Tod blos als Offenbarung und Aeußerung des Sündlichen im Leiblichen, als sündlicher Zustand, allerdings aber nicht als sündliche That erscheinen.

Schon diese Grundzüge zeigen aber die Haltlosigkeit der ganzen Theorie. 1) Der Gegensatz der göttlichen Natur als der absolut heiligen zur menschlichen Natur postulirt für diese offenbar nichts weiter als den Mangel an absoluter Heiligkeit, aber keineswegs Unheiligkeit, Sündenhaftigkeit. Eine solche extreme Gegensätzlichkeit, die über die bloße Negation der ethischen Eigenschaften Gottes für das menschliche Wesen weit hinausschreitet, wird dem Mosaismus von Bähr blos angedichtet. Gott kommt absolute Heiligkeit insoferne zu, als weder sein Wesen selber unheilig, noch irgend etwas ohne Gemeinschaft mit seinem Wesen heilig gedacht werden kann. Dem Menschen fehlt diese absolute Heiligkeit, indem sowohl er selbst unheilig, als von ihm Losgetrenntes heilig gedacht werden kann. Ist er aber

Digitized by Google

darum schon wirklich unheilig? Wir lassen es gelten, daß Geburt und Tod als die zwei Pole des endlichen Daseins vom ethischen Gesichtspunkte aus „in den Gegensatz zum absolut Heiligen“ fallen. Wie dieselben aber „damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen fallen, wird durch Nichts erwiesen. Ein so tiefer Fall läßt sich höchstens aus dem von Bähr unmittelbar nachher erwähnten vermeintlichen Factum des Sündenfalles deduciren, folgt aber so wenig schon aus dem Gegensatze zur absoluten göttlichen Heiligkeit, daß das wirkliche Factum der menschlichen Ebenbildlichkeit des absolut heiligen Gottes ihn geradezu ausschließt. 2) Ist es das endliche Sein des Menschen, welches, von seinen zwei Polen Geburt und Tod repräsentirt, in den Gegensatz zur absoluten göttlichen Heiligkeit und damit in die Sphäre des Sündlichen fällt, so muß natürlich vorzugsweise, wo nicht ausschließlich das Leibliche als Factor der Sünde überhaupt angesehen werden, eine Folgerung, die Bähr offenbar selbst zugiebt, indem er den biblischen Ausdruck „Fleisch“ in Bezug auf den Menschen als eine Bezeichnung des ethischen Gegensatzes der menschlichen Natur zur göttlichen auffaßt. Urplötzlich scheint aber Bähr anderen Sinnes zu werden, wenn er im Gefühle des Widerspruches dieser Auffassung mit dem innersten Wesen des unzersplitterten mosaischen Menschen durch eine künstliche Wendung gerade diese Eigenthümlichkeit des Mosaismus für jene Auffassung sprechen lassen will und die Behauptung aufstellt: diese Ideenverbindung erklärt sich noch besonders daraus, daß der Mosaismus, wie überhaupt das ganze Alterthum den Menschen als ein Ganzes betrachtet und ihm die moderne abstracte Trennung seines Wesens in eine leibliche und geistige oder unsichtbare Natur fremd war.... Vermöge dieser Totalanschauung des Menschen erschien das Sündliche durchaus nicht blos Einer Seite des menschlichen Wesens, etwa der innern, unsichtbaren angehörig, sondern nothwendig dem Ganzen eigen, also auch der leiblichen Natur, die innerhalb der Geburt und des Todes ... sich bewegt und beschlossen ist.“ Wir wollen jetzt mit Bähr nicht darüber rechten, ob das heidnische Alterthum in der That den Menschen in seiner Totalität wie der Mosaismus betrachtet oder bei seinem Dualismus und Polytheismus betrachten konnte, ob nicht gerade das Zusammenwerfen der mosaischen und heidnischen Lehre in diesem Punkte die innerste Seele, die stärkste Triebfeder sowohl der Erstern, wie der Letzteren verkennen heißt. Woher aber wird in geradem Gegensatze zu allem Vorhergehenden jetzt mit einem Male die Seele, resp. das innere, unsichtbare Sein vorzugsweise der Sitz der Sünde und der Leib dieser blos vermöge seines, nach der totalen

Digitized by Google

Anschauung unzertrennlichen Zusammenhanges mit dem innern Menschen unterworfen? Freilich kann auch das höhere Seelenleben in Folge seiner Beschränktheit Gott gegenüber in den Kreis des endlichen, das heißt begrenzten Seins gezogen und damit wenigstens mit demselben Rechte, wie das leibliche, unter dem Gesichtspunkte des Unreinen und Sündlichen betrachtet werden; allein dann würde nicht nur das „Fleisch" nicht mehr zum Repräsentanten des Sündlichen taugen, sondern überhaupt Geburt und Tod gar keine adäquate Offenbarung des Sündlichen mehr abgeben; denn das höhere Seelenleben, dessen Unsterblichkeit der Bähr'sche Mosaismus als Erzieher zum Christenthume am Wenigsten leugnen wollen kann, hat mindestens mit dem einen Pole des menschlichen Daseins, mit dem Tode, nicht das Mindeste zu schaffen. 3) Gesetzt, man wollte die durch Geburt und Tod vermittelte Offenbarung des sündlichen Elementes im leiblichen Sein vermöge der biblischen Totalanschauung der menschlichen Natur zugleich auch für das sündliche Element im psychischen Sein gelten lassen, so müßten doch jedenfalls leibliche und geistige Sühne, Reinigung und Opfer, Wasser und Blut überall unzertrennlich erscheinen, während dagegen die Reinigung und das Opfer in weit überwiegender Weise isolirt auftreten und lediglich bei der Reinigung des Aussätzigen, des mit krankhaftem Samenflusse Behafteten, und endlich des, an einem menschlichen Leichname verunreinigten Nasir's gemeinsam, selbst dann aber an verschiedenen Tagen vorkommen (Levit. 14, 9. 10. 15, 13. 14. Num. 6, 9. 10). Ja die leibliche und geistige Sühne haben sogar ganz verschiedene Objecte, jene immer nur den — von Bähr sogenannten — sündlichen Zustand und niemals die sündliche That, diese umgekehrt nur die sündliche That (die Uebertretung) und niemals einen sündlichen Zustand. 4) Wenn die Reinigung als Sühne aufgefaßt wird, so kann das Princip der Unreinheit schlechterdings nichts Anderes sein, als das des Sündlichen, und der Unreine somit niemals ohne sühnendes Wasser wieder in den Zustand der Reinheit zurückkehren. Nun giebt es aber eine Anzahl von Unreinheiten, die nach Verlauf eines bestimmten Zeitraumes nach dem klaren und unverdrehten Schriftworte von selbst ohne irgend eine Wasserreinigung wieder schwinden, nämlich die Unreinheit der Wöchnerin, der natürlich und krankhaft Menstruirenden (Levit. 12, 6. 15, 19. 28), die erst das talmudische Judenthum aus später zu entwickelnden Gründen mit Beihülfe der ihm eigenthümlichen biblischen Exegese als des Bades bedürftig darstellt*),

*) Vergl. Sabbath 64b und Caro zu Tur Joreh Deah 197.

Digitized by Google

eine biblische Bestimmung, welche Bähr's Theorie um so gründlicher entwurzelt, als der eine Pol des endlichen Seins, die eine Seite der Offenbarung des Sündlichen im und am Leiblichen, nämlich die Geburt, vor Allem Sühne erheischen und Wasserreinigung nachziehen sollte. 5) Offenbaren Geburt und Tod als die zwei entgegengesetzten Endpunkte des endlichen Seins die Sündlichkeit desselben, so müßte schon darum, weil die Offenbarung auf ein und dasselbe Object sich bezieht, auch der Träger der Offenbarung ohne allen Zweifel bei Beiden ein und derselbe sein und auf der einen Seite der neugeborene Mensch, wie auf der andern der verstorbene Mensch als der eigentlich Unreine stehen, wie denn auch bei den Persern in der That das neugeborene Kind als unrein betrachtet und der Wasserreinigung für bedürftig gehalten wird. Und doch stellt der Mosaismus dem verstorbenen Menschen nicht den neugeborenen, sondern die gebärende Mutter als Träger der Unreinheit gegenüber! Endlich 6) bleibt nach Bähr die Unreinheit des entseelten Thieres, das schwerlich zur Offenbarung des Sündlichen im endlichen Sein taugt, um so unerklärlicher, als das durch Berührung des thierischen Leichnams Verunreinigte lediglich durch Wasser, das angebliche Sühnmittel, wieder rein werden kann (Levit. 11, 40).

Nach diesen schlagenden Belegen wird man die Behauptung nicht unbegründet finden, daß das von Bähr der Bibel vindicirte Princip der Unreinheit mit deren innerstem Wesen im schneidendsten Contraste steht. Allerdings — darin hat Bähr vollkommen Recht — allerdings betrachtet die Bibel den Menschen in allen Beziehungen seines Wesens unter dem ethischen Gesichtspunkte; aber eben darum erblickt sie in ihm selber seiner Natur nach ein durchaus Ethisches und Reines, das Unreine und Sündliche dagegen gerade in der Mißhandlung, in der Zersplitterung der zu einem Ganzen zusammengefügten Kräfte derselben. Die ächt ethische Anschauung kann den Menschen unmöglich gleich von Borne herein unter den Fluch des Verderbens stellen und an den Pforten, die in's zeitliche Dasein und wieder aus demselben führen, das wachende Vaterauge Gottes vom lauernden Dämon der Sünde vertreten lassen. Die absolute göttliche Heiligkeit und absolute menschliche Sündenhaftigkeit bilden zwei Begriffe, die sich nicht, wie Bähr meint — einander setzen, sondern umgekehrt einander ausschließen, negiren. Die Bibel läßt allerdings das „Fleisch" an der Sünde Theil nehmen, nirgends aber bezeichnet sie dasselbe als deren Factor. Vielmehr spricht sie auch von der Unverletzlichkeit des Fleisches und vom Kommen des Fleisches zur Verehrung des Herrn, vom Jubeln des Fleisches vor

Digitized by Google

dem Ewiglebendigen, vom Ausgießen des göttlichen Geistes über alles Fleisch, ja sogar vom Bunde Gottes am Fleische*), und wenn von ihr die Vergänglichkeit als das Erbe des Fleisches hingestellt wird, so beweist dies nur von Neuem die unvergängliche Würde, die auf ihrem Standpunkte dem innern, unsichtbaren Leben des Menschen zukommt. Ueberhaupt verräth der biblische Ausdruck „Fleisch" in Bezug auf den menschlichen Leib so wenig eine allen Voraussetzungen des Mosaismus widersprechende Tendenz nach gewaltsamer Spaltung unserer Natur in zwei entgegengesetzte Existenzen, daß derselbe vielmehr ganz und gar im Sinne der Totalanschauung das leibliche Element blos als ein Glied des menschlichen Gesammtorganismus bezeichnen und die im späteren גוף u. s. w. und in den betreffenden Benennungen anderer Sprachen enthaltene Vorstellung vom Leibe als einem besondern Organismus ausschließen will**). Eine solche Spaltung wird nur auf heidnischem Standpunkte möglich und nothwendig. Dort erscheinen in der That Endlichkeit und Sündlichkeit ein und dasselbe, Letztere als Princip der Unreinheit, Geburt und Tod als volle Offenbarungen der Sündenhaftigkeit des Fleisches und darum auch das Wasser als Sühnmittel, der Priesterstand häufig dem geschlechtlichen Umgange entzogen, der neugeborene wie der verstorbene Mensch mit einer Unreinheit behaftet, die nicht blos mittelst realer Gemeinschaft, sondern schon durch Blutsverwandtschaft mit dem Unreinen trotz der größten räumlichen Entfernung verunreinigt***). Der Mosaismus dagegen verwirft im schneidenden Contraste mit dem Allen die ideale Fortleitung der Unreinheit auf Verwandte durch das Medium des

---

*) Genes. 17, 13. Levit. 19, 28. Ps. 64, 3. Jes. 66, 23. Joel 3, 1.

**) בטן kommt im Pentateuch niemals als Leib im Ganzen, sondern als unterer Leibestheil (Bauch), als Sitz der Zeugungskraft vor, scheint jedoch später und namentlich im Buche Job, das heute wohl Niemand mehr Moses wird zuschreiben wollen (vergl. De Wette, Lehrb. der histor. krit. Einl. 436) eine, wenn auch keineswegs den ganzen Leib umfassende, doch erweiterte Bedeutung gewonnen zu haben. Das in der Bibel einmal (1. Chron. 10, 12) vorkommende Wort גוף bezeichnet blos den menschlichen Leichnam, der allerdings ein für sich Bestehendes ist. גויה (Genes. 47, 18) drückt keineswegs ein für sich Bestehendes, sondern die vergängliche Eigenschaft eines Theiles des menschlichen Organismus aus. גלם endlich (Ps. 139, 16) benennt nicht den Leib überhaupt, sondern den Foetus im Mutterleibe (vergl. Raschi und Ibn Esra ibid.).

***) Vergl. Bähr, Symb. II. 466. 467.

Digitized by Google

sündigen Blutes, läßt bei Geburtsfällen ausschließlich die Mutter des Neugeborenen und selbst diese offenbar nicht als gebährende, sondern als menstruirende mit Unreinheit behaftet sein und gebietet endlich dem Hohenpriester die Ehelichung einer Jungfrau, eine Ehelichung, von welcher das spätere Judenthum, das bei all seiner Hinneigung zu den ילדי נכרים seinen reinen Urquell dennoch nie ganz verleugnen kann, sogar die Fähigkeit zum Opferdienste am Versöhnungstage abhängig macht*).

Worin besteht nun aber das wahre Princip der mosaischen Unreinheit? Dem Mosaismus ist Alles unrein, worin die animalische Lebenskraft in ihrem Mittelpunkte (nicht blos örtlich) deprimirt oder gar vernichtet erscheint, sonach Alles, was zur Geringschätzung der göttlichen Schöpferkraft verleitet. Die Menstruation als eine Verminderung des Nephesch, der eigentlichen Lebenssubstanz (כי הדם הוא הנפש), das Ausströmen des lebenspendenden männlichen Saamens, der nach orientalischer Anschauung todtähnliche Zustand des Aussätzigen (Num. 12, 12), das entseelte Thier oder endlich gar der entseelte Mensch — sie Alle gelten für unrein, weil geeignet zum lügenhaften Zeugnisse gegen Gottes schöpferische Allmacht, gegen die mosaische Grundlehre: ירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. Nicht das Sündenhafte, sondern das vermöge seiner animalischen Beschaffenheit leicht zur Sünde Führende ist das Princip der mosaischen Unreinheit. Eben darum verunreinigt auch das Unreine. Es soll die Gemeinschaft mit demselben je nach dem Grade der Unreinheit, die natürlich mit dem Maße der verlorenen Lebenskraft und der Würde des Verlust Erleidenden zunimmt, vermieden werden. Der entseelte Mensch verunreinigt auf sieben Tage, das übrige Unreine blos bis zum Sonnenuntergange. Was die Dauer der Unreinheit für deren Träger selbst betrifft, so beträgt dieselbe bei geschlechtlichem Umgange oder einfacher Pollution einen Tag, für die Menstruirende, den Aussätzigen und mit krankhaftem Samenflusse Be-

---

*) S. Levit. 21, 13., wo mit dem Verbote der Ehelichung einer der Jungfräulichkeit Entbehrenden zugleich auch das Gebot der Ehelichung einer Jungfrau an den Hohenpriester gerichtet wird. So erklärt auch Rachmanides z. St. לצווה עליו שיקחנו וזהו שאמרו רבותינו מוהר על האלמנה ומצווה על הבתולה וכך שנו בתורת כהנים כי אם בתולה מלמד שהוא מצווה על הבתולה. Vergl. ferner Maimon. Issure Biah 17, 13. Abodath Jom Hakipurim 1, 2.

Digitized by Google

hafteten sieben Tage. Am Bedeutsamsten tritt die Verschiedenheit bei der Reinigung hervor, die für den mittelbar Unreinen stets durch Wasser vollzogen wird, wozu bei der Gemeinschaft mit einem menschlichen Leichname noch andere, damit zu vermischende reinigende Stoffe kommen, für den Leidenden selbst aber bald ohne jedes äußerliche Reinigungsmittel, bald durch einfaches, bald durch vermischtes Wasser theils ohne, theils mit Opferbegleitung erfolgt, wobei in letzterem Falle stets wenigstens zwei Opfer, darunter nach ausdrücklicher Bestimmung ein Sühnopfer, dargebracht werden. Der all' diese verschiedenen Bestimmungen leitende Grundgedanke und insbesondere das, den Scharfsinn der Talmudisten und der biblischen Commentatoren vielfach beschäftigende Sündenopfer erscheinen nach unserer Auffassung im klarsten Lichte. Ist nämlich das Princip der Unreinheit die Erweckung geringschätziger Vorstellungen von Gottes Schöpferkraft, so kann der Gesetzgeber in allen bezüglichen Bestimmungen keine andere Absicht verfolgen, als nebst der Fernehaltung vom Träger der Unreinheit in möglichem und erforderlichem Grade zugleich die vorhandene mittelbare oder unmittelbare Unreinheit durch solche Mittel wieder aufzuheben, die gegen jene Erweckung ein entsprechendes Aequivalent bieten. Das Princip der Reinigung ist sonach die Bildung eines Gleichgewichtes gegen den Eindruck des deprimirten Zustandes, sowohl für dessen Träger, wie die mit ihm in Gemeinschaft Getretenen. Die Factoren dieses Gleichgewichts bilden nun zwei Mittel, und zwar a) das — vermischte oder unvermischte — Wasser und b) ein Zeitraum von sieben Tagen, welche der Leidende nach Beendigung des leidenden Zustandes und der in zweiter Linie Verunreinigte unmittelbar nach gepflogener Gemeinschaft mit dem Träger der Unreinheit zu zählen beginnt. Ein einziger Blick auf die Stellung, welche die Schrift diesen Factoren sonst anweist, reicht hin, den wiederherstellenden Einfluß zu begreifen, welchen sie denselben in Hinsicht auf die stattgefundenen Störungen der animalischen Lebenskraft einräumt. Das Wasser ist Urelement der Schöpfung und eo ipso Symbol der göttlichen Schöpferkraft. Die Siebenzahl, die überall heilige, ist gleichfalls Schöpfungszahl, ein Symbol der Weltvollendung, der Vollkommenheit des Schöpfungswerkes. Auch der Grund der Darbringung eines Sündenopfers von Seiten der Wöchnerin und der krankhaft Menstruirenden, des Aussätzigen und mit krankhaftem Samenflusse Behafteten liegt jetzt klar zu Tage. Beim Leidenden selbst wird natürlich vor Allem eine schädliche Einflußnahme des deprimirten Zustandes auf die moralische Gesin-

Digitized by Google

nung für nicht unwahrscheinlich gehalten*). Der Ausdruck „Entsündigung" in Bezug auf die Reinigung des mittelst menschlichen Leichnams Verunreinigten (Num. 19, 12. 13) spricht, völlig abgesehen von einem ähnlichen Ausdrucke in Levit. 14, 52., in keinerlei Weise für die Identificirung des Unreinen und Sündenhaften, sondern weist auf das Verbot hin, ein Unreines zu berühren oder — falls die Berührung wie bei Beerdigung von Todten gestattet ist — die Unreinheit an sich haften zu lassen, ein Verbot, das an einem andern Orte im Gegensatze zur talmudischen Ansicht von uns nachgewiesen worden**) und für jeden Unbefangenen in Num. 19, 13 eine neue unwiderlegliche Bestätigung findet. Der Talmud und die ihm folgenden Bibelübersetzungen, das Verbot der leiblichen Verunreinigung in Abrede stellend, müssen gegen den klaren, von der Vulgata und den LXX anerkannten Wortsinn „wer einen Todten berührt . . . der hat die Wohnung Gottes verunreinigt" die Worte את משכן י׳ טמא zum Vordersatze nehmen und auf die Verunreinigung des Tempels beziehen, so wie ferner כי את מקדש ד׳ טמא ibid. V. 20 mit „wenn" oder „insoweit" übertragen, während die Bibel sicherlich nichts Anderes sagen will, als daß derjenige, welcher die betreffende Unreinheit an sich haften läßt, die israelitische Gemeinde oder den menschlichen Leib als eine Wohnung Gottes schändet.

Das Bad bei der Aufnahme von Proselyten (Keritoth 9a) erscheint allerdings als eine Art von sühnendem Wasser, als Mittel zur Reinigung von der Sünde; allein das Proselytenbad ist erst eine spätere Zuthat, wahrscheinlich unter persischem Einflusse entstanden (vergl. Creuzer, Symb. I. 210). Der Mosaismus dagegen kennt für die Aufnahme in den Sinaibund nur das Opfer, welches erst nach der Sinaioffenbarung dargebracht wurde (Exod. 24, 5) und dessen Blut gleichfalls gar keinen sühnenden Zweck hatte, indem die eigentliche Volkssühne erst am ach-

---

*) Nachmanides zu Levit. 14, 18 bezieht das Schuldopfer des Aussätzigen auf die, in Gemäßheit der talmudischen Anschauung dem Aussatze vorangehende Sünde; das Sündenopfer aber auf die während des Aussatzes entstehende Sünde der Unzufriedenheit mit der göttlichen Weltregierung: והחטאת על חטאו אשר חטא בימי הנגע אולי בצערו נתן תפלה לאלהים. Das später ausführlich zu besprechende Ganzopfer der Unreinen ist Dankopfer (vergl. Nachmanides Levit. 15, 16).

**) Vergl. meine Materialien „Israelit des 19. Jahrh. VIII. Nr. 6 und 7."

Digitized by Google

ten Tage nach der Einweihung der Priester stattfand (Levit. 9). Die Anordnung Exod. 19, 10. 15 bezieht sich blos auf geschlechtlichen Umgang als Factor der Verunreinigung, keineswegs aber auf Sündenhaftigkeit. Im Uebrigen scheint auch die rabbinisch angeordnete טבילת נדה auf der antimosaischen Anschauung zu beruhen, daß das Wasser zur Sühne der in der Unreinheit sich offenbarenden Sündenhaftigkeit dienen und darum auch immer angewendet werden müsse. Doch setzen die Rabbinen den unreinen Zustand nicht etwa — wie Bähr — mit dem sündenhaften Zustande der Menschennatur überhaupt, sondern mit einer vorausgehenden sündigen That, mit einer wirklichen Uebertretung in Verbindung. Aus dieser That entspringt nach ihrer Anschauung die zur Unreinheit führende Störung des leiblichen Lebens, und der Aussätzige wird sogar bestimmter Vergehen — des Stolzes, der üblen Nachrede beschuldigt, ja geradezu רשע genannt (Mischnah Negaim 12, 5. Schebuoth 8a. Maimon. Tumeath Zoraath 16, 9). Blos das Sündenopfer der Wöchnerin, deren Leiden im Laufe der Natur begründet erscheint, wird durch ein vom Schmerze abgepreßtes eidliches Gelöbniß, welches hinterher gebrochen wird, motivirt (Niddah 31 b und Schebuoth ibid.)*).

Nach unserer Ansicht kann es nicht mehr auffallen, warum nur die gebährende Mutter und nicht auch das neugeborene Kind als Träger der Unreinheit betrachtet wird. In Letzterem kommt nicht nur kein deprimirter Zustand der animalischen Lebenskraft zur Erscheinung, sondern sogar ein neuer Zeuge für die schöpferische Allmacht Gottes, also ein Gegensatz zum Principe der Unreinheit zu Tage. In Folge dieser Schwächung des unreinen Elementes tritt bei dem Opfercultus der Wöchnerin im Gegensatze zu dem des Aussätzigen, des זב und der זבה das Sündenopfer hinter das Ganzopfer, eine Erscheinung, in welcher sich unfehlbar das Zurücktreten des Momentes der Sühne selbst kundgiebt, und auf derselben Anschauung beruhet sicherlich auch die kürzere Dauer der Unreinheit bei der Geburt eines männlichen Kindes, als bei der eines weiblichen, indem Letzteres mindestens in der, hier vorzüglich in Betracht kommenden orientalischen Volksanschauung dem Ersteren an creatürlicher Vollkommenheit und Dig-

*) Das Nähere über den betreffenden talmudischen Grundgedanken, wie über den wahren Sinn der scheinbar die ganze Natur des Sündenopfers negirenden gegnerischen Ansicht, wornach dieses von der Wöchnerin gar nicht zur Sühne, sondern blos zum Zwecke der Lustration gebracht wird, s. weiter unten im Kapitel über das Böse und den Opfercultus.

Digitized by Google

nität nachsteht und dadurch dem unreinen Elemente einen größern Spielraum überläßt.

Den positivsten Beweis für die Richtigkeit der bisherigen Darlegung liefert Deuter. 21, 23: „Sein" (des Hingerichteten) „Leichnam soll nicht über Nacht am Holze bleiben, sondern begraben sollst du ihn an demselben Tage; denn eine Geringschätzung Gottes ist der Gehängte und du sollst nicht verunreinigen dein Erdreich, das der Ewige, dein Gott, dir zum Besitzthume gegeben," wozu Raschi erklärt: ולזולו של מלך הוא שאדם עשוי כדמות דיוקנו וישראל הם בניו.

Es bedarf kaum der Erwähnung, warum das Princip der Unreinheit auf Thiere, die zum Behufe des Fleischgenusses von Menschenhand getödtet werden, keine Anwendung findet. Hier herrscht kein natürliches Hinwelken. Der Mensch selber zerstört ein fremdes animalisches Leben zur Nährung seines eigenen, und indem er von dieser ihm von Gott verliehenen Gewalt Gebrauch macht, fühlt sich sein dankbares Herz weit eher von dem Gedanken, wie wohl und weise Gott Alles eingerichtet und für seine Geschöpfe gesorgt, als von entgegengesetzten Empfindungen durchdrungen. Dagegen erscheint das Princip der Unreinheit in Bezug auf unreine Thiere (Levit. 11) weiter ausgesponnen. Jedes Geschöpf, das entweder vermöge seiner widrigen Erscheinung den Menschen abstößt oder dessen Organisation gleich von Vorne lückenhaft erscheint und den Gedanken hervorruft, als ob der Schöpfer sein Werk gleichsam unvollendet gelassen hätte, wird als unrein betrachtet. Das Thier ohne gespaltene Klauen oder ohne Fähigkeit des Wiederkauens, der schuppenlose Fisch, der vierfüßige Vogel ohne Springfüße, die ganze Masse von ekelerregenden Kriechthieren — dies Alles gehört in die Classe derjenigen animalischen Erscheinungen, welche zur קללת אלהים führen können. Man darf sich nur recht in den Geist des Mosaismus hineindenken, in diesen ebenso erhabenen als kindlichen Geist, der alles am Himmel und auf Erden Erscheinende, Großes und Kleines, Hohes und Niedriges, Schönes und Häßliches in unmittelbaren Zusammenhang mit Gott bringt und zugleich gegen den heidnischen Polytheismus ankämpfen mußte; der sich seine Götter eben nach den wechselnden Eindrücken der Erscheinungen auf das menschliche Gemüth schuf, um in Bezug auf das biblische Zeitalter die Natürlichkeit von gefahrdrohenden Vorstellungen zu erkennen, die uns erkünstelt scheinen mögen, und die dagegen aufgestellten Palliative für durchaus nothwendig zu erachten. Sonach bestätigt sich von Neuem die schon früher von uns ausgesprochene An-

Digitized by Google

sicht*), daß das Verbot der unreinen Thiere blos einen Ring in der Kette der mosaischen sogenannten levitischen Reinigungsgesetze bilden, eine Ansicht, wofür seitdem auch Geiger und Holdheim sich aussprachen (vergl. Geiger's wissensch. Zeitschr. B. VI. H. II.), Ersterer ibid. Seite 70 den Ausdruck ypw geltend macht und somit zum Voraus den Einwand Herzfeld's (Geschichte d. Volkes Js. S. 433) widerlegt.

Bohlen, Genesis S. 88 will die unreinen Thiere auf biblischem Standpunkte als Geschöpfe Ahriman's betrachtet wissen. Eine solche Ansicht verdient aber kaum eine Widerlegung. Es ist ein eigenthümliches und nicht eben unbefangenes kritisches Verfahren, einzelne Erscheinungen des Mosaismus aus dem Zusammenhange zu reißen, um ihnen dann wegen ihrer zufälligen und jedenfalls rein äußerlichen Aehnlichkeit mit denen auf fremden Gebieten einen Geist einzuhauchen, den er von Anfang bis zu Ende negirt. Der Mosaismus nimmt, Alles in seiner Totalität anschauend, eine gleiche Anschauung auch für sich in Anspruch, und zu seinen hervorragenden Eigenthümlichkeiten gehört ganz besonders jene schöpferische und wahrhaft göttliche Kraft, die selbst beim Herübernehmen heidnischer Sitten diese mit einem neuen, heiligen und ihrer ursprünglichen Heimath feindlichen Geiste zu durchdringen weiß. So die Beschneidung, der Opfercultus, die Cherubim und noch vieles Andere. Die Form an sich ist überall blos Schale. Nur der Geist macht lebendig, und er allein giebt den Ausschlag. Zwei unreine Thiere, der Adler und der Löwe, tragen in der Vision Jecheskel's den Thron Gottes!

15. (Zu S. 35.) ידע in Levit. 4, 28. 5, 1. 3. 4. 17 bezeichnet nur den niedrigsten Grad des Wissens, das Erfahren geschehener Dinge und kann hier natürlich nicht in Anschlag gebracht werden. Das Wissen als Erkennen Gottes u. s. w. wird dem Nepheschnicht beigelegt. In Spr. Salom. 24, 14 wird der Nepheschkeineswegs als Träger der Weisheit, sondern blos der heilsame Einfluß der Letzteren auf Erstern geschildert.

16. (Zu S. 35.) So Salvador, Gesch. d. mos. Institut. Kult. Hamburg 1836. B. X. f. 183. Salvador erkennt im Nepheschnichts weiter, als einen Hauch, den Gott dem Menschen wie dem Thiere in die Nase geblasen, und doch zugleich ein das ganze menschliche Wesen Erfüllendes, all' seine Kräfte Umfassendes.

*) Materialien für Speisegesetze (Israelit d. 19. Jahrh. VIII. Jahrg. No. 6 und 7).

Digitized by Google

Natürlich darf dann „von der Seele der Neueren," das heißt von einem unsterblichen Geiste gar nicht mehr geredet werden. Wo dem Mosaismus ein in's Universum aufgehender Gott angedichtet wird, da will die Gottähnlichkeit freilich nicht viel bedeuten!

17. (Zu S. 36.) Auch nach dem Jehovisten kann ein solcher Unterschied statuirt werden, obgleich derselbe in Bezug auf den Menschen keine neue Schöpfung, sondern blos eine höhere Entwicklung des animalischen Lebens annimmt; denn jedenfalls erscheint der Mensch, durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß zur Gottähnlichkeit sich emporringend, auch auf diesem Standpunkte schon vor jenem Genusse als ein gotterkennendes und mit Willensfreiheit ausgestattetes Wesen, und eben dieser Ueberschuß, das Product der höheren Entfaltung, ist der Geist, das von dem Nephesch verschiedene Moment, wie denn schon nach einer früheren Bemerkung die jehovistischen Worte ויפח באפיו jedenfalls auf ein Verhältniß zwischen Gott und Menschen hinweisen, welches gleich uranfänglich das Verhältniß zwischen Gott und Thier an Innigkeit und Unmittelbarkeit weit überragte (vergl. Wesseli, Commentar zu Levit. 1, 2).

18. (Zu S. 36.) כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא. Diese schwierige Stelle, der die Mendelssohn'sche Uebersetzung, ohnehin Subject und Prädicat vertauschend, an sich falsche Begriffe aufbürdet und welche Nachmanides, offenbar unrichtig, durch בנפשו = בגופו zu erklären sucht, giebt nach Obigem den einfachen Sinn: das Leben alles Fleisches ist sein Blut durch seine — des Blutes (dem Blute innewohnende) — Seele. In gleicher Weise heißt nach Ibn Esra und Bähr (Symb. II. 207) בנפש יכפר ibid. V. 11 „durch die im Blute enthaltene Seele."

19. (Zu S. 37.) Gesenius WB. u. נפש ignorirt den Begriff der Persönlichkeit, faßt daher Nephesch an den betreffenden Stellen als lebendiges Wesen auf und will merkwürdiger Weise dennoch auch den Leichnam unter diese Kategorie versetzt wissen. Ebenso irrig vindicirt derselbe dem Nephesch die Bedeutung: vernünftige Seele, Herz. Das Gemüth als solches kann auch ohne vernünftige Seele gedacht werden, wie die merkwürdige Parallele zwischen ידעתם את נפש הגר und צריק יודע נפש בהמתו (Exod. 23, 9. Prov. 12, 10) schlagend beweist. Das menschliche Empfindungs- und Begehrungsvermögen besitzt allerdings einen weit höhern Grad von Feinheit und umfaßt auch ungleich höhere Objecte, als das thierische; allein die

Digitized by Google

größere Feinheit steht mit der edleren leiblichen Organisation im Zusammenhange und die höhern Objecte werden ihm eben erst von der erkennenden Vernunft zugesendet. Das Gelüsten nach Gott ist z. B. ein Eigenthum des menschlichen Gemüthes, setzt aber immer die keineswegs vom Nephesch selber, sondern lediglich vom Geiste herrührende Erkenntniß Gottes voraus. Herz und Gemüth sind ferner auf biblischem Standpunkte nicht wie bei uns als identisch zu betrachten. Letzteres wird von Ersterem eingeschlossen und verhält sich zu diesem wie ein Theil zum Ganzen, Der Wille endlich erscheint als eine höhere, vernünftige Potenz blos in seiner Freiheit, in dem Vermögen, gegen das seelische Gelüsten aufzutreten, und einen solchen Willen hat der Nephesch nirgends. נפשי (Ps. 139, 14) heißt offenbar: meine Person, das heißt ich erkenne. Mendelssohn übersetzt in der That „Nephesch" in Levit. 4, 2. 17, 7 u. s. w. mit Person, trägt aber irriger Weise den Begriff der Persönlichkeit ibid. 17, 11 auch auf das Thier über.

Bähr (Symb. II. 209) vindicirt dem Nephesch endlich den Begriff der Selbstheit und nimmt diese aus der Luft gegriffene Bedeutung zur Grundlage für seine Opfertheorie, worin der Nephesch überall als ein selbstisches, Gott gegenüber nach Geltung strebendes Wesen figurirt. Die nähere Beleuchtung dieser Theorie muß der später folgenden Abhandlung über das mosaische Opfer vorbehalten bleiben; doch darf hier schon die Bemerkung nicht übergangen werden, daß im ganzen Umfange der Bibel nicht der geringste Haltpunkt für die Bähr'sche Auffassung des Nephesch zu finden ist. Die Stelle Genes. 9. 5 ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש ist keineswegs mit Maimon. Rozeach 2, 3 auf Selbstmord zu beziehen und etwa zu übersetzen: „doch euer Blut werde ich von euch selbst fordern." Gegen diese Erklärung protestirt auch Ibn Esra z. St. ausdrücklich. Vielmehr will die Schrift sagen: doch auch euer Blut werde ich um euerer (darin ruhenden) Seele willen fordern, indem אל נפש überall dieser Deutung entspricht. Ebenso heißt לב יודע מרת נפשו (Prov. 14, 10): „das Herz kennt das Weh seines — das heißt des ihm innewohnenden — Nephesch oder Gemüths," nicht aber: „das Weh seiner selbst," indem die Bibel Herz und Gemüth so wenig identificirt, daß vielmehr der Ausdruck בעל נפש, ein dem sinnlichen Genusse ganz hingegebener Mensch, in welchem das animale Element das geistige, erkennende weit überwiegt und gleichsam verschlingt, überall durch חסר לב, das heißt Verstandloser ersetzt werden könnte.

Digitized by Google

20. (Zu S. 37.) נרכה im Gegensatze zur bloßen תאוה bedeutet freier Wille Num. 15, 3. Ps. 54, 8. Auch רצון bezeichnet in der Schrift nirgends den freien Willen, sondern Wohlgefallen oder Muthwillen, an Etwas Lust finden. Zur letzteren Kategorie gehört auch לנפשה, את נפשיכם (Genes. 23, 8. Deut. 21, 14.; vergl. Gesenius WB. unter נפש). So erklärt auch Raschi zu Deut. 33, 16 רצון נחת רוח ופיוס וכן כל רצון שבמקרא. Vergl. Geiger, Lehrb. z. S. d. Mischnah I. 26).

21. (Zu S. 38.) Auch die griechischen Weisen nennen das Herz den Quell des Lebens, den heimathlichen Herd, auf welchem, verwahrt wie in fester Burg, das Feuer des Lebens genährt wird, schwanken übrigens in dieser Hinsicht zwischen Blut und Herzen. Frisch will gar das deutsche Wort Leben von לב abgeleitet wissen (vergl. Schubert, Gesch. d. Seele S. 90). Wenn aber Schubert ibid. ein solches Schwanken auch in der Bibel findet, so beruht dies auf einem Irrthume, den wir vollkommen beseitigt zu haben glauben. Der Schrift gilt das Herzblut als Wohnsitz der Seele, deren Lebenselement eben das Blut ist, das Herz schlechthin aber als Wohnsitz des Geistes, der keiner Blutnahrung bedarf. Ueber die bezügliche Ansicht der alten Aegypter giebt folgende von Bähr, Symb. II. 237 angeführte Stelle (Horazallo 1, 7) vollkommenen Aufschluß: *ἔτι γε μὴν καὶ ἀντὶ ψυχῆς ὁ ἱέραξ τάσσεται, ἐκ τῆς τοῦ ὀνόματος ἑρμηνείας. Καλεῖται γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ἱέραξ Βαῖηθ. τοῦτο δὲ τὸ ὄνομα διαιρεθὲν ψυχὴν σημαίνει καὶ καρδίαν. ἔτι γὰρ τὸ μὲν Βαὶ ψυχὴ, τὸ δὲ Ηθ καρδία, ἡ δὲ καρδία κατ' Αἰγυπτίους ψυχῆς περίβολος. ὅστε σημαίνειν τὴν σύνθεσιν τοῦ ὀνόματος ψυχὴν ἐγκαρδίαν. ἀφ' οὗ καὶ ὁ ἱέραξ, διὰ τὸ καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν συμπαθεῖν, ὕδωρ οὐ πίνει τὸ καθόλου, ἀλλ' αἷμα, ᾧ καὶ ἡ ψυχὴ τρέφεται.* Auch da gilt also das Herz als Wohnsitz der Seele und zugleich das Blut als Nährer derselben, wobei an ein Schwanken um so weniger gedacht werden kann, als der hohe Rang, den der vom Blute sich nährende Habicht in der ägyptischen Hieroglyphik einnimmt, in Verbindung mit seinem Namen beide Vorstellungen in den innigsten gegenseitigen Beziehungen darstellt.

Ueber das Verhältniß des Kopfes zu den Seelenkräften und insbesondere zur erkennenden Thätigkeit herrschen im griechischen Alterthume verschiedenerlei Meinungen. Nach Aristoteles ist das Gehirn blos ein Abkühlungsorgan für das Feuer des Herzens und ohne alle unmittelbare Betheiligung am Geschäfte des Erkennens und Empfindens. Nach Plato und der pythagoräischen

Digitized by Google

Schule dagegen werden die höheren Seelenfunctionen durch das Gehirn vollzogen, das zum Herzen, dem Sitze der Seelenkräfte, in der innigsten Wechselbeziehung stünde und die von diesem Sitze oder Lebensquell ausgehenden Lebensstrahlen als ein reflectirender Sammelpunkt in sich aufnähme (vergl. Schubert ibid. S. 187). Der Mosaismus vindicirt dem Gehirne durchaus keine höhere Seelenthätigkeit, ihm ist das Herz zugleich Quell und Sammelpunkt aller höheren wie niederen Seelenkräfte, und wenn Schubert ibid. 186 aus der segnenden und weihenden Handauflegung, wie aus der sprachlichen Substituirung des Hauptes für den ganzen Menschen den Schluß zieht, daß auch die Bibel den Ausgangspunkt aller erkennenden Thätigkeit im Gehirne fände, so hat er vergessen, daß nicht nur Menschen, wie z. B. den Priestern, sondern auch dem Opferthiere zum Behufe der Weihe die Hand auf das Haupt gelegt wurde (Levit. 1, 4 u. a. O.). Der Kopf ist für die äußere Erscheinung das, was das Herz für die innere Seelenthätigkeit, und lediglich in dieser Hinsicht wird ihm auf biblischem Standpunkte eine hervorragende Stellung zuerkannt. Die Gesichtszüge bilden nicht nur das Hauptunterscheidungsmerkmal der Person, sondern zugleich auch den Spiegel des innern Menschen. Der Kopf bringt sonach die äußerliche und innere Individualität zur Erscheinung; er besitzt ferner diejenigen Organe, welche für Menschen und Thiere den Verkehr mit Menschen bedingen und wird daher naturgemäß als König der Glieder, als Stellvertreter der Person, des gesammten menschlichen und thierischen Organismus betrachtet. Aus demselben Grunde erscheint auch פנים als Person, ferner als Pron. und endlich als Spiegel der Weisheit, des Zornes u. s. w. (Genes. 32, 21. Exod. 33, 14. Pred. 8, 1. Prov. 7, 13).

22. (Zu S. 38.) In diesem Gedanken liegt unstreitig auch die Wurzel der spätern jüdischen Vorstellung, wonach man sich Palästina als den Mittelpunkt der Erde und ebenso Jerusalem als den Mittelpunkt Palästina's dachte (vergl. De Wette, Archäologie §. 273).

23. (Zu S. 38.) Alle Irrthümer, welche Salvador u. A. in der Beurtheilung des Mosaismus begingen, beruhen auf einer Verwechslung dieser zwei durchaus verschiedenen Begriffe. Man nahm die mosaische Totalität für eine Identificirung verschiedener Momente, und so mußten Gott und Welt, Geist und Leib ganz und gar in einander aufgehen! Derselbe Mißgriff wird auch vielfach bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem mosaischen

Digitized by Google

Symbol und dem ihm innewohnenden religiösen Gedanken begangen, indem man sich einbildet, der symbolische Gedanke sei für das biblische Alterthum ohne alle selbstständige Existenz gewesen, sondern ganz in seinen Träger aufgegangen oder richtiger — in ihm untergegangen.

24. (Zu S. 39.) Das leibliche Element kann hier nicht in Betracht kommen. Der Leib ist ein bloßes Werkzeug, welches die inneren herrschenden Mächte und deren normales oder gestörtes Verhältniß durch seinen Zustand, wie sein Thun und Lassen zur äußern Erscheinung bringt.

25. (Zu S. 39.) Aus dem Ganzen läßt sich die hohe Würde, welche die mosaische Lehre dem menschlichen Nephesch einräumt, sehr leicht erkennen. Das ihm ureigene Gebiet steht zwar tief unter dem des Geistes; allein er wird durch die Verbindung mit dem Letztern ebenso in das höhere geistige Gebiet hineingezogen, wie umgekehrt der Geist durch die Verbindung mit dem Nephesch, der — wie auch Bähr (Symb. II. 208) richtig bemerkt — das Band zwischen Geist und Leib bildet — in die niedrige leibliche Sphäre gezogen wird. Die höheren Objecte der geistigen Erkenntniß werden im Nephesch, im Gemüthe, Objecte der Empfindung, z. B. der Liebe, die nur bei Gott, nicht aber bei Menschen ohne Affect gedacht werden kann. Der Geist ist gleichsam das männliche Princip, der befruchtende Lichtstrahl, der Nephesch das weibliche Princip, der mütterliche Boden, der den Strahl aufnimmt und zur Frucht vollendet. Da nun der innige Einklang zwischen Geist und Nephesch, die Ganzheit des Herzens, die Lebensheiligung unerläßlich bedingt und zugleich als der ächte Gottesklang, als die unverfälschte Gottesstimme im Menschen gilt, so erscheint — hier nur vorläufig bemerkt — vor Allem die Gabe der Prophezeihung von diesem Einklange abhängig, wonach die in den prophetischen Kreis fallenden אורים ותמים (1. Sam. 28, 6), welche der Hoheprieſter nach Exod. 28, 29. 30 zur Entscheidung wichtiger Angelegenheiten auf dem Herzen trug, als Sinnbild der Einheit zwischen Geist und Seele, zwischen Licht und Vollendung aufzufassen sind.

Schließlich ist noch Folgendes zu bemerken. Der gewöhnliche biblische Name für Geist ist, wie bereits hervorgehoben worden, רוח oder רוח אלהים (vergl. Exod. 35, 21. 31. Pred. 3, 21. Jes. 11, 2). Doch scheint in den nichtmosaischen biblischen Schriften auch נשמה in dieser Bedeutung aufgefaßt zu werden. So

Digitized by Google

Jehoſuah 11, 1. 14 und Jeſ. 42, 5., wo עם (Menſchenvolk) und להולכים בה (alles Lebende, auch die Thiere) und ſomit נשמה und רוח als Gegenſätze erſcheinen. In der rabbiniſchen Sprache dagegen wird die animaliſche und mit dem Leibe verſchwindende Lebenskraft נשמה, der unſterbliche Geiſt dagegen נפש genannt, wie aus der oben erwähnten שריפת נשמה und Maimonidiſchen Bezeichnung der beiden Potenzen (Jeſode Hathora 4, 9) hervorgeht. Wenn ſonach der Talmud Sabbath 151b in der Stelle Prediger 12, 2 השמש והאור auf פרחח והחוטם, dagegen והירח auf נשמה bezieht, ſo ſcheint in demſelben die moſaiſche Vorſtellung nachzuklingen, wonach die animaliſche Lebenskraft wie der Mond, als das weibliche Princip erſcheint, eine Vorſtellung, die, bereits angedeutet, in dem ſpäter zu beſperchenden Opfercultus ſehr klar hervortritt. Die Berufung Raſchi's ibid. auf Prov. 20, 27 reicht darum nicht aus, weil in dieſem Falle die Vergleichung der נשמה mit שמש oder אור näher gelegen wäre.

26. (Zu S. 41.) Dieſer Gegenſatz wird auch von der griechiſchen Philoſophie und von der Kabbalah in der Aufſtellung der Begriffe אור הישר und אור החוזר adoptirt, von Plato offenbar beſonders für den menſchlichen Geiſt, dem er die Kreisbewegung zuſchreibt, in Anſpruch genommen und ſcheint endlich auch der androgyniſchen Natur der vorder- und mittelaſiatiſchen Gottheiten zu Grunde zu liegen (vergl. Creuzer, S. I. 43, II. 16 und Schubert, Geſch. d. S. S. 5. 6.)

27. (Zu S. 42.) Dieſe Scheidung iſt von der größten Wichtigkeit für das Verſtändniß der heidniſchen Ethik, ſo wie ihres Verhältniſſes zum Moſaismus, und Bähr, Symb. II. 264 konnte nur in Folge des Zuſammenwerfens zweier durchaus verſchiedener, ja entgegengeſetzter Begriffe über die heidniſche Sühne in Bauſch und Bogen das Urtheil fällen, daß die durch die Sühne aufzuhebende Trennung nur im Gegenſatze zwiſchen Endlichem und Unendlichem, zwiſchen dem Einzelnen und Allgemeinen beſtehen könnte, indem die Schuld und das Böſe in der Welt das Endliche an ihr ſei, und dieſe Schuld durch Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen gehoben, geſühnt werde, und daß die Sühne als Aufhebung des endlichen Einzellebens gegenüber dem unendlichen, göttlichen Leben, als eine Ausgleichung getrennter und entgegengeſetzter (Natur- und Welt-) Kräfte zur vollkommenen Harmonie erſcheine. Nicht das Endliche, ſondern entweder das Fürſichbeſtehen des Endlichen oder die Selbſtüberhebung des Individuums, ſein ſtörendes Hinausgreifen in das Allgemeine,

Digitized by Google

ist das Böse. Gesetzt, aber nicht zugegeben: es ginge dem Heidenthume wirklich der Begriff des Göttlichen durchweg in den des Allgemeinen auf, so würde gleichwohl im ersten Falle die am Individuum haftende Sünde dessen Endlichkeit erst erzeugen und vollends im letzten Falle sogar ein sündenfreies und unendliches Individuum sich denken lassen, das die Zendlehre für die Periode der wiederauferstandenen Welt, über welche der Tod keinerlei Gewalt mehr üben kann, in der That postulirt; so würde ferner auch dann bei der gänzlichen Verschiedenheit des Sündenbegriffes, die zwischen den beiden genannten Grundanschauungen herrscht, der der Sühne nicht überall als eine Aufhebung des Einzellebens an und für sich selbst im Gegensatze zum unendlichen, allgemeinen Gottesleben erscheinen, sondern vielmehr nach der Zendlehre auf die Aufhebung der störenden Ueber- und Eingriffe des Individuums in das allgemeine göttliche Leben sich beschränken müssen. Allein wir können Bähr nicht einmal die Prämisse zugeben, daß dem Heidenthume durchaus das allgemeine Leben, das heißt die Welt mit dem göttlichen Leben ganz und gar zusammenfällt und überall kein weiterer Gegensatz bekannt sei, als der zwischen Einzel- und Allleben. Ein solches Zusammenfallen kann vielmehr blos innerhalb der rein naturalistischen Richtung stattfinden, welcher in der That das göttliche Leben in das der gesammten Natürlichkeit völlig aufgeht. Das Heidenthum hat aber auch noch eine andere, idealistische Richtung, die einen vorweltlichen Gott anerkennt, welcher die Welt durch einen Act der Selbstentäußerung aus sich hervortrieb, eine Richtung, deren Vorhandensein Creuzer über allen Zweifel erhob, fast alle alten Religionen mit gleicher Entschiedenheit wie die griechische Philosophie bezeugen und auf dem Gebiete des ägyptisch-priesterlichen Gottesdienstes nach Creuzer (S. II. 20) geradezu im Hinaufsteigen zum Höhern und Allgemeinen, zum reinen Gotte über der Welt hervortritt. Hier ist sicherlich noch ein anderer und weit schärferer Gegensatz, als der zwischen dem Individuum und der Welt, die im Grunde doch nur einen Complex von Individuen bildet, der Gegensatz nämlich zwischen Gott und Welt oder richtiger: zwischen dem absoluten, in sich selbst zurückgezogenen und dem existentgewordenen Gottesleben. Da steht das allgemeine emanirte Sein als ein von Gott abgefallenes dem reinen Ursein gegenüber, und die höchste und letzte sittliche Aufgabe ist keineswegs, wie Bähr meint, „die absolute Einigkeit aller Einzelheiten des Makrokosmos im Mikrokosmos darzustellen und zu reflectiren," sondern den Mikrokosmos, welcher mit dem Makrokosmos Gott gegenüber steht, der

Digitized by Google

Selbstheit zu berauben und bis zum Verluste des Selbstbewußtseins in die Abgründe des Absoluten zu versenken. Die indische Religionslehre hat diesen Idealismus unstreitig am Schärfsten ausgebildet und betrachtet daher die Individualität nicht in ihrem Gegensatze zum Allgemeinen, sondern das Allgemeine selber als eine Gesammt-Individualität in ihrem Gegensatze zur reinen und noch unbefleckten Gottheit als das Selbstische und Böse, wonach die Sühne unstreitig nur auf Verschmelzung des existenten Seins mit dem reinen Sein, nicht aber auf Verschmelzung des Einzelnen mit dem Ganzen abzwecken kann. Anders verhält es sich mit dem Parsismus, in welchem der Idealismus weniger scharf und jedenfalls in einer ganz andern Weise zum Vorscheine kommt. Bei ihm geht der Gegensatz zwischen dem absoluten und dem emanirten Sein in den Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß auf, ist die Welt halb Licht und halb Finsterniß, der Abfall von Gott keineswegs schon mit dem Schöpfungsact gesetzt, sondern ein Ergebniß der freien Wahl, und nach der Ansicht der Magier die Finsterniß sogar blos zur Verherrlichung des Lichts zugelassen, wonach die Sühne allerdings auf Wiederherstellung der Harmonie zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen ausgeht — nur freilich nicht im Sinne der Hinopferung des Ersteren an das Letztere, sondern in dem der weisen Selbstbezähmung des individuellen Lebens. Die ägyptische Lehre endlich, welche den persischen Begriff des Bösen vollkommen adoptirt, kehrt den reinsten Materialismus hervor und bildet in dieser Hinsicht den stärksten Contrast zu dem indischen Systeme, obgleich wieder in andern Beziehungen, wie z. B. hinsichtlich der Verehrung gewisser Thiere, der Seelenwanderung u. s. w. die auffallendste Uebereinstimmung zwischen beiden herrscht. Während nämlich der ins Fleisch getretene Brahma als Object der göttlichen Selbstentäußerung sündenhaft und unrein wird, ferner all' seine Nachkommen — die Menschen — besonders dem Leibe nach verunreinigt, daher vorzüglich die Abtödtung des Fleisches befohlen ist und vollends der todte Menschenleib in höchstmöglichem Grade alles mit ihm in Berührung Kommende verunreinigt, erscheint dagegen der fleischgewordene Osiris als Sprößling der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, als Heiland seines Volkes, der für dasselbe sogar den Tod duldet, ferner selbst der todte Menschenleib noch als Gotteswerk, als heiliger Mikrokosmos, mit dessen Einbalsamirung der Priester sich beschäftigt, und an welchen die Seele fortwährend gebunden bleibt. Freilich sieht auch der Aegypter geringschätzend auf das zeitliche Leben, als auf eine bloße Herberge im Gegensatze zum Grabe, der ewigen Wohnung,

Digitized by Google

und erblickt ferner im Tode den Anfang des wahren Lebens*); allein dieſe, von Creuzer ſo hoch angeſchlagene Aehnlichkeit mit indiſchen Vorſtellungen iſt doch nur eine blos äußerliche und beruht auf ganz verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Grundanſchauungen. Die Bevorzugung des ewigen Lebens gründet ſich hier eben auf die ewige Dauer und die Erlöſung von allen zeitlichen Uebeln, die von Jenem der Individualität gewährt werden, bei den Brahminen aber auf die Abwerfung der unreinen leiblichen Hülle, überhaupt der ſündigen Selbſtheit und auf den beſeligenden Aufgang in das abſolute Leben der Gottheit. Und doch zeigt eine oben angeführte Stelle aus der ägyptiſchen Religionslehre wieder eine entſchieden idealiſtiſche Ausprägung! Das Heidenthum ſchwankt eben überall, bald den einen, bald den andern in den Vordergrund drängend, zwiſchen Idealismus und Naturalismus, was indeß um ſo weniger auffallen kann, als beide ihren unverſiegbaren Nahrungsquell im menſchlichen Weſen ſelbſt haben und vor der Erſcheinung der Gotteslehre die innere Verſöhnung des Zwieſpaltes vergeblich verſucht wurde. Uebrigens ſcheint der Naturalismus das Product der urſprünglichen Volksanſchauung, der Idealismus dagegen das Ergebniß der höhern Reflexion und der wiſſenſchaftlichen Fortbildung des Religionsſyſtems, kurz ein prieſterliches Myſterium, das ſeine Conſequenzen durch prieſterlichen Einfluß in der Volksreligion ſehr wohl geltend machen konnte, ohne darum ſelbſt in dieſelbe einzudringen. Jenes ſchwebende, unbeſtimmte, unerfaßbare und ideale Weſen, das, Sein und Nichtſein zugleich, überall und nirgends zu finden iſt, kann nur die philoſophiſche Abſtraction erzeugt haben, die das concrete pantheiſtiſche Welt-Ei ſtets in eine luftige ätheriſche Null verwandelt. Dieſer innere, alle heidniſchen Religionen durchdringende Zwieſpalt dürfte allein eine genügende Löſung des Widerſpruchs geben, der in der heidniſchen Opferung eines bald die Naturgottheit repräſentirenden, bald ihr widerſtrebenden Thieres liegt, und deſſen Beſeitigung von Bähr, S. I. 266 in allzuerkünſtelter Weiſe verſucht wird. In der urſprünglich naturaliſtiſchen Anſchauung nämlich, wo der Gedanke der Unreinheit der Natur als einer vom abſoluten Gottesſein abgefallenen keinen Raum fand, und das Böſe in der, die kosmiſche Harmonie ſtörenden Selbſtüberhebung des Individuums beſtand, mußte im Sühnact die Ehrfurcht vor der Natur und ihres thieriſchen Repräſentanten hervortreten und gerade ein, jener widerſtrebendes thieriſches Leben zur Sühne der beleidigten Gottheit dargebracht werden. Auf idealiſti-

*) Vergl. Creuzer, Symb. II. 52. 138. 140. 142. 147. 150.

Digitized by Google

schem Gebiete hingegen wird die Natur mehr oder weniger von Gott getrennt und daher unrein gedacht, die Selbstheit, die für sich bestehende Individualität überhaupt zum Principe des Bösen, die absolute Gottheit der Gegenstand der Sühne und ihr nothwendiger Weise der thierische Vertreter des ungöttlichen Naturlebens geopfert. Das heidnische Opfer, welches nicht den Menschen, sondern Gott sühnen soll, wechselt sonach keineswegs zwischen einem Gott entsprechenden und Gott widersprechenden Leben (wie Bähr meint), sondern besteht überall, dem Grundbegriffe der Sühne angemessen, in einem der Gottheit feindlichen Leben. Das Verhältniß zwischen dem Zusühnenden und dem Sühnmittel bleibt immer dasselbe. Nur wechselt die zu sühnende Gottheit und mit ihr auch das Opferthier.

Was für diese Ansicht besonders zu sprechen scheint, das sind folgende Fragen: 1) wie verträgt sich in ein und demselben Cultus der Phallusdienst mit der Entmannung der Priester? Wie kann ein und derselbe religiöse Grundgedanke — man mag ihn in diesem Falle eine Hingabe der Zeugungskraft an die zeugende Gottheit oder eine Nachbildung der geschlechtlich gedachten Wirksamkeit Gottes nennen — zwei einander entgegengesetzte Erscheinungen hervorrufen? 2) Wie läßt sich das ägyptische Apisopfer einerseits mit dem offenbar den ägyptischen Cultus nachahmenden Stierdienst der Israeliten in der Wüste, wobei nicht der Apis, sondern dem Apis geopfert wurde, und andererseits mit dem Zeugnisse der Schrift Exod. 8, 22., wonach die Aegypter die Opferung heiliger Thiere nicht zuließen, in Einklang bringen? Solche Widersprüche beurkunden eine, das religiöse Leben in seinen innersten Tiefen erschütternde Umwälzung, wofür die Religionsgeschichte der Menschheit allenthalben Analogien darbietet.

28. (Zu S. 43.) Charakteristisch ist die Parallele zwischen Genes. 3, 17 und ibid. 4, 7. Dort vom Weibe: ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך, hier von der Sünde ואתה תשוקתו ואליך תמשל בו. In beiden Fällen erscheint der Träger der Lust als solcher dem Objecte der Lust unterthan, so daß das Regiertwerden als natürliche Folge des Gelüstens auftritt. Das Weib gelüstet nach dem Manne und wird dadurch der schwächere Theil und von diesem beherrscht. Derselbe Gedanke kehrt bei der Sünde wieder. Um die Berufung des Menschen zur Beherrschung der Sünde in aller Schärfe hervorzuheben, wird nicht, wie gewöhnlich, der Mensch als gelüstend nach der Sünde, sondern umgekehrt diese als gelüstend nach Jenem dargestellt. So weiß die Bibel bei der einfachsten und kindlichsten Ausdrucks-

Digitized by Google

weise in die feinsten Schattirungen eine Welt von Gedanken zu legen und ihre unerreichten Höhen und Tiefen mit den unscheinbarsten Zügen zu malen. Trotzdem aber mußte sich derselbe Jehovist, der hier die Gewalt des Menschen über die Sünde *nach* der großen Katastrophe in Eden in so sprechendem Bilde darstellt, den *Sündenfall* aufbürden lassen!

29. (Zu S. 44). Der Trieb nach dem Bösen, obgleich an sich nicht böse, kann doch, zumal nach dem Elohisten, dem *aus* Gott kommenden Geiste schlechterdings nicht zukommen. Gleichwohl aber wird der sündliche *Vorgang*, der dem animalischen Nephesch *entspringt*, erst durch dessen Verbindung mit dem *freiwollenden* Geiste *zur Sünde*. Jenem, dem Nephesch, wohnt zugleich ein Trieb nach dem Guten und nach dem Bösen inne, und es ist Sache des *beschließenden* Geistes, dem einen oder andern dieser Triebe das zur innern oder äußern That sich gestaltende Uebergewicht zu verleihen. Immer aber kann der Geist an der Sünde nur *negativ*, das heißt durch eine *Unterlassung* Theil nehmen, indem er gegen den Kampf der beiden einander widerstrebenden Triebe sich indifferent verhält und eben dadurch dem Triebe nach dem Bösen den Sieg überläßt, niemals aber das Böse in vorsätzlicher Weise *positiv* wollen. Diese Fähigkeit, die Sünde zuzulassen, kommt ihm erst vermöge seiner Verbindung mit der animalischen Seele zu und bildet eben das Wesen seiner die menschliche Lebensheiligung bedingenden *moralischen* Willensfreiheit. Der Geist ohne Verbindung mit dem Nephesch besitzt wohl Willensfreiheit, aber keine *moralische* Freiheit; denn er kann in solcher Losgetrenntheit das Böse nicht wollen. Ein gefallener Engel, ein Satan im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist sonach eine Unmöglichkeit, ein begriffloses Ding, und schon Maimonides in seinen *Schmonah Perakim* Kap. 8 bemerkt in Bezug auf die moralische Willensfreiheit des Menschen: מין שאין כמהו מין אחר שישתתף עמו בזה הענין אשר נמצא בו פי' הבחירה*) כי המלאכים מוכרחים לעשות טוב והבהמה לא ידעה מאומה לבחור טוב או רע.

Auch das rabbinische Judenthum, obgleich einerseits von der Lehre der Erbsünde inficirt, hält andererseits wieder den *Kampf* für das Wesentlichste der Tugendübung und tadelt sogar merkwürdiger Weise diejenigen, welche sich rühmen, gar keine Neigung zum Uebertreten der göttlichen Gebote zu verspüren. Jedoch will Maimonides in Schmonah Perakim Kap. 6 — charakteristisch ge-

*) Worte des Commentars Chesed Abraham.

Digitized by Google

nug — dies nur vom Ceremonialgesetze gelten lassen, wozu in geradem Widerspruche mit der angezogenen Baraitha (Joma 67 b) nach seiner mit Ibn Esra übereinstimmenden Meinung auch Blutschande gehören soll, nicht aber vom Sittengesetze.

Was endlich das gegenseitige Verhältniß der beiden Triebe betrifft, so muß der Trieb nach dem Bösen als überwiegende Kraft gedacht werden, indem widrigenfalls bei dem blos indifferenten Verhalten des Geistes gegen die böse That die Existenz einer Begehungssünde unmöglich sein würde. Die gute That kann sonach lediglich durch positive Theilnahme des Geistes erzeugt werden.

30. (Zu S. 47.) Das Verlangen nach dem Verbotenen hat dann die Grenzlinie des Erlaubten überschritten, wenn es ihm gelungen, den freien Willen sich gegenüber zu entwaffnen, und wenigstens keine moralische Macht mehr den wirklichen Vollzug des Bösen verhindert. Wo der innere Kampf aufhört, nimmt die innere (gute oder böse) That, die Herrschaft des einen oder des anderen Triebes über die Gesinnung ihren Anfang. So lange dagegen das Stadium des Kampfes noch nicht überschritten ist und das Zünglein in der Wage noch schwankt, giebt's weder Tugend, noch Sünde; denn nur der Ausgang des Kampfes, nicht aber der Kampf selber ist vom freien Willen abhängig. Das Verbot: du sollst nicht gelüsten heißt: du sollst das Verlangen nach dem Verbotenen nicht zum Herrscher über deine Gesinnung erheben.

Nicht zu übersehen ist ferner, daß die Schrift ihre Vorstellung vom Triebe nach dem Bösen als einer an sich sündenlosen Macht, dazu bestimmt, nach ihrer Ueberwundenheit selber in den Dienst des Heiligthums zu treten, schon in der bereits hervorgehobenen Auffassung der Urfinsterniß als einer bloßen Negation, ja als verhüllten Lichtes abspiegeln läßt. Das talmudische Judenthum spricht die Unumschränktheit der moralischen Willensfreiheit am Schärfsten in dem Satze aus הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (Berachoth 33 b und Maim. Theschubah 5). Unter den spätern Verfechtern dieser Unbeschränktheit ragen besonders Maimonides und R. Levi b. Gerschom hervor. Ersterer faßt sogar, von der gewöhnlichen Exegese abweichend, die biblischen Worte מפי עליון לא תצא הרעות והטוב in Bezug auf moralische Uebel auf (ibid. 5, 2.)

31. (Zu S. 47.) Der weitere Begriff der Naturordnung ist hier von dem engern des Naturgesetzes wohl zu un-

Digitized by Google

terscheiden. Was aus dem Wesen der Dinge nothwendig und unabänderlich folgt, daher bei allen gleichartigen Wesen ein und dasselbe und schon durch die Vernunft erkennbar erscheint, ist Naturgesetz. Naturordnung hingegen heißt die besondere Laufbahn und Bestimmung, kurz das Schicksal eines Dinges, welches selbst bei gleichartigen Wesen verschieden und zum Voraus nur dem Allwissenden bekannt sein kann. Die Sterblichkeit eines Menschen überhaupt z. B. ist ein Naturgesetz. Der Zeitpunkt des Sterbens — Naturordnung. Der Mensch kann überall nur als Störer der Naturordnung, niemals aber als Störer des Naturgesetzes gedacht werden. Nehmen wir auf einen Augenblick mit dem talmudischen Judenthum an, der Mensch könnte störend in den Gang der Dinge auch außerhalb der eigenen Lebenssphäre eingreifen, so würde dies seinerseits doch immer nur die Möglichkeit einschließen, mit irgend einem Mordinstrumente einen andern Menschen mit oder ohne Absicht zu tödten; denn in diesem Falle wird kein Naturgesetz aufgehoben. Vielmehr gehört die Fähigkeit des menschlichen Leibes, durch ein Mordinstrument getödtet zu werden, wie die Fähigkeit der menschlichen Hand, mit oder ohne Absicht ein sterbliches Wesen zu tödten, in den Kreis der Naturgesetzlichkeit. Nur die Naturordnung kann durch den Mörder als gestört vorgestellt werden, inwiefern angenommen wird, daß ohne die Frevelthat der Getödtete das Ziel seines Lebens noch nicht gefunden haben würde. Nie und nimmermehr vermag aber der Mensch bei aller Macht der moralischen Willensfreiheit, Jemanden mit dem bloßen Blicke oder — auch mit allen erdenklichen Mordinstrumenten — den unsterblichen Geist zu tödten, da ein solches Vermögen mit der Unaufhebbarkeit des Naturgesetzes im Widerspruche steht.

32. (Zu S. 47.) Die Deutung des Maimonides im Mischnahcommentar, wonach die Mischnah blos von der Zerstörung der menschlichen Seele reden soll, ist offenbar erkünstelt und unrichtig, indem die Zerstörung der ganzen Schöpfung klar hervorgehoben wird. Ein tieferes Eingehen auf den Sinn dieser merkwürdigen Mischnah bleibt dem zweiten Theile dieser Schrift vorbehalten.

33. (Zu S. 48.) Lückenhaft machen bedeutet חטא überall, wo dasjenige, woran man sich versündigt, in Accusativform vorkommt, und wird daher auch von leblosen Dingen gebraucht (vergl. Levit. 14, 49., das Fehlerhafte wieder gut machen. Habak. 2, 10. Prov. 8, 36. 20, 2). Zu letzter Stelle erklärt

Digitized by Google

Rabbi Levi b. Gerchom: חוטא נפשו ומפסידה ויהי סופו לאין והנה המתעבר עמו הוא בעל התאוה כי הכח המתעורר ההוא יריב עם הכח המתעורר השכלי ויובילהו זה אל הכליון ואל ההפסד.

34. (Zu S. 48.) Zu diesen Folgen gehört auch die gerichtliche Todesstrafe und eben hierauf beruht die Berechtigung, dieselbe zu verhängen, eine Berechtigung, die der Gesellschaft aus der Pflicht der Nothwehr erwächst und ebensowenig als dem angegriffenen Individuum die Befugniß, sein Leben selbst auf Kosten der Existenz des Angreifenden zu vertheidigen, abgesprochen werden kann. Ueberhaupt wird hier nicht etwa eine Störung der Naturordnung als solcher, sondern im Gegentheile nach dem biblischen Grundsatze, daß mit der Todesstrafe das Böse aus Israels Mitte hinweggeräumt werden solle, die Entfernung eines die Naturordnung störenden Elementes bewerkstelligt. Die Berechtigung, Sünden gegen Gott mit Todesstrafe zu belegen, läßt sich allerdings, wie schon Mendelssohn in seinem Jerusalem aus einem andern Gesichtspunkte bemerkt, nur vom theokratischen Standpunkte aus rechtfertigen, worauf das Gesetz überhaupt als die Grundlage der zur Erhaltung der Naturordnung erforderlichen Gesellschaft angesehen und die Sünde gegen Gott zugleich als Sünde gegen die Gesellschaft betrachtet wird.

35. (Zu S. 49.) Ob der Mensch auch in Bezug auf Pflanzen und Thiere, worüber ihm nach dem Ausspruche der Genesis die Herrschaft von Gott verliehen worden, die Naturordnung nicht zu stören vermag, wird an einem andern Orte besprochen werden.

36. (Zu S. 53.) Die Absicht, dem Naturlaufe entgegenzuwirken, welche auf biblischem Standpunkte das Hauptmoment der äußerlichen sündigen That bildet, kann nur dann als Sünde betrachtet werden, wenn sie nach Naturzerstörung tendirt, nicht aber im umgekehrten Falle, wo sie schädliche, zerstörende Einflüsse abhalten will. Hier fühlt sich der Mensch durch die innere Stimme Gottes, welche theils durch den Trieb der Selbsterhaltung, theils durch die edle Empfindung der Liebe laut genug zu ihm redet, vielmehr ermuntert und verpflichtet, der Zerstörung Einhalt zu thun und seinen Eingriff als Glied in der Kette der göttlichen Naturordnung zu betrachten. Innerhalb der mosaischen Anschauung tritt dieser Gedanke um so klarer hervor, als derselbe selbst die That, welche aus der Absicht auf Zerstörung folgt, in Betreff der fremden Lebenssphäre überall als eine von

Digitized by Google

Gott angeordnete Fügung gilt und auch die dem Sünder verliehene Macht der äußern Zerstörung in Betreff seiner eignen Person lediglich als eine Befugniß zur Selbstbestrafung erscheint, und so kann denn die Berechtigung, ja die Verpflichtung zur Anwendung von Heilmitteln gegen fremde oder eigene Krankheiten nicht in Zweifel gezogen werden. Der Rabbinismus dagegen, welcher der menschlichen Willkür eine so ungeheure Macht im Gegensatze zu der von Gott festgestellten Ordnung einräumt und deren Eingriffe von Gott blos geduldet werden läßt, mußte natürlich auch über die Zulässigkeit der Heilung von Krankheiten durch Anwendung von Heilmitteln allerlei Scrupel hegen, so daß die desfallsige Erlaubniß erst von einer ausdrücklichen biblischen Bestimmung abgeleitet wird: ורפא ירפא מכאן שניתן רשות לרופא לרפות (Berachoth 60a). In Tur Joreh Deah 390 wird in dieser Hinsicht besonders hervorgehoben: שלא יאמר הקב"ה מוחץ ואני ארפא. Ja Ibn Esra zu Exod. 21, 19 will die Ausübung der ärztlichen Kunst blos auf äußere Verletzungen eingeschränkt wissen und Nachmanides zu Levit. 26, 11 erklärt trotz der erwähnten biblischen Vorschrift die Uebung der Heilkunst geradezu als eine Auflehnung gegen den göttlichen Willen — in folgenden Worten: והכלל כי בהיות ישראל שלמים .. לא יתנהג ענינם בטבע כלל ... כי יברך השם לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ... וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה גם כי יקרם עון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים ... ואמר הכתוב גם בחליו לא דרש את ד' כ"א ברופאים ... והוא מאמרם שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו שאלו לא הי' דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהי' עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ד' אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרה הטבעיים וזו היא כונתם באמרם ורפא .. רשות לרופא .. לא אמרו שניתן רשות לחולה להתרפאות אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות .. והוא לא היה מערת השם ושחלקם בחיים אין לרופא לאסור עצמו ברפואתו ... אבל ברצות ד' דרכי איש אין לו עסק ברפואות. Ein gewisser Arzt nannte seine Berufsthätigkeit ein Kämpfen gegen Gott. Ganz denselben Standpunkt nahmen die Rabbinen ein, wie diejenigen Theologen, welche einst ihre Stimme gegen die Pockenimpfung erhoben.

37. (Zu S. 55.) Von unserm Gesichtspunkte aus erscheint auch die göttliche Zulassung der Sünde in einem anderen Lichte. Auf jenem Standpunkte, worauf einerseits die Erbsünde statuirt und andererseits die Fortpflanzung der üblen Folgen der Sünde auf schuldlose Wesen durch die Natürlichkeit oder einstweilige göttliche Passivität erklärt wird, involvirt die Zulassung immer theils eine wenigstens indirecte Billigung, theils sogar eine förmliche

Digitized by Google

Urheberschaft der Sünde von Seiten Gottes und bleibt daher ein unerklärtes Räthsel. Wird eine, wenn auch erst von Adam's Fall herrührende Erbsünde, eine dem Menschen von Geburt an und also ohne sein Verschulden innewohnende unreine ἐπιθυμία angenommen, so ist Gott, wie auf heidnischem Standpunkte, Schöpfer des moralischen Uebels, nur mit dem Unterschiede, daß die Ursprünglichkeit der Sünde, welche das Heidenthum gleich dem ersten Menschen zuschreibt, erst für die Nachkommen desselben in Anspruch genommen wird. Bei der Unverträglichkeit dieser Annahme mit der göttlichen Heiligkeit ist für die Beseitigung des Widerspruches offenbar wenig damit gethan, mit Hengstenberg (Authentie d. Pentat. II. 466) die Freiheit des Menschen, jeden Augenblick durch Buße von der Sünde loszukommen, geltend zu machen; denn die Existenz eines an sich sündigen Stoffes im Menschen bleibt unerklärt, wie Hengstenberg überhaupt blos von der Freiheit des Wiederloskommens von der Sünde, nicht aber von der hier gerade vorzugsweise in Betracht kommenden Freiheit, gar nicht zu sündigen, spricht. Auf mosaischem Boden dagegen ist nach unserer Auffassung die Schwierigkeit völlig beseitigt. Was nämlich den Sündenact selbst betrifft, so ist derselbe ein vollkommen freies Erzeugniß des menschlichen Willens, allerdings aus einem, unserer Natur eingepflanzten Triebe nach dem Bösen entspringend, der aber an sich ebenso rein aus Gottes Hand hervorgeht und ebenso mit zur Oekonomie des zur Heiligung berufenen menschlichen Wesens gehört, wie der Trieb nach dem Guten. Was aber die schädlichen Folgen der Sünde für fremde Individuen anbelangt, so wäre deren Zulassung erst dann im Widerspruche mit der göttlichen Heiligkeit, wenn man dieselben als ein von Gott blos Geduldetes, aber nicht Gewolltes auffaßt, indem eine solche Duldung nothwendig eine Art von göttlichem Indifferentismus gegen die Drachensaat des moralischen Uebels voraussetzt. Betrachtet man dieselben aber als eine von dem Sündenacte völlig unabhängige und selbstständige göttliche Fügung, wofür jener blos das Vehikel bildet, so contrastirt die betreffende Fortpflanzung mit der göttlichen Heiligkeit ebensowenig, wie die Existenz des physischen Uebels im Allgemeinen.

38. (Zu S. 57.) Aeußerst charakteristisch für diese talmudische Gleichstellung aller Zerstörungskräfte in Bezug auf den sündigen Menschen ist der rabbinische Grundsatz (Sanhedrin 37 b) דין ארבע מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חי' דורסתו או מי שנתחייב שריפה או נופל בדליקה או נחש מכישו מי שנתחייב הריגה או נמסר למלכות או ליסטין באין עליו מי

שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי. Am Stärksten prägt sich dieser rabbinische Gedanke im biblischen Commentar des Nachmanides aus. Derselbe erklärt zu Genes. 4, 14: ואהה מחסדך הרבים לא חייבת אותי מיתה והענין שאמר לפניו הנה חטאי גדול והרבית עלי עונש אבל שמרני שלא אענוש יותר ממה שחיבת אותי כי בעבור שאהי' נע ונד ולא אבנה לי בית וגדרות בשום מקום יהרגוני החיות כי סר צלך מעלי הודה כי האדם איננו נשגב ונמלט בכחו רק בשמירת עליון. Hier erscheint der Sünder nicht in göttlichem Auftrage, sondern in Folge der Entbehrung des göttlichen Schutzes der thierischen Gewalt preisgegeben. Gottes Gnade verhängt über Kain keine Todesstrafe, aber das reißende Thier kann ihn dennoch tödten, weil ihm die schützende Hand Gottes fehlt, und erst die sühnende Buße hat den erbetenen Schutz zur Folge (vergl. auch Raschi zu Genes. 9, 5). Nach einer andern, gleichfalls hierhergehörigen Aeußerung des Nachmanides (Levit. 26, 6) wurde den Thieren erst nach dem Sündenfalle die Macht zur Tödtung des Menschen verliehen, eine Macht, die in der messianischen Zeit wieder schwinden werde; denn nicht das reißende Thier, sondern die Sünde tödtet.

39. (Zu S. 58.) Bei dieser talmudischen Anschauung des natürlichen Uebels als Straf- und Sühnmittels mußte zugleich der Zwiespalt zwischen Natur und Zweck desselben auffallen; die Leiden sollen nämlich das Böse sühnen, während sie gerade zum Bösen reizen. Diesen Gedanken legen die Rabbinen in der That mit unvergleichlicher Naivität dem klagenden Sänger in den Mund, indem sie die Stelle Klagel. 3, 38: מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו in folgender Weise interpretiren: אפילו בשעת אנינתו של אדם יצרו מתגבר עליו (Kiduschin 80b), wozu Raschi erläutert: מה מועיל אנינות לאדם לסמוך על כך מלהוהיר ביצרו כל זמן שהוא חי צריך להיות גבר על חטאיו שאם לא כן יהא יצרו גובר עליו ויחטיאנו. Uebrigens wurde bereits früher hervorgehoben, daß diese Ansicht vom natürlichen Uebel im Talmud blos vorherrscht. Auch die entgegenstehende mosaische Anschauung, wonach selbst den Schuldlosen Leiden heimsuchen können, findet Berachoth 5a ihre Vertretung, wo dann das Uebel den Namen יסורים של אהבה trägt, als Zweck desselben jedoch nicht, wie auf mosaischem Standpunkte, die sittliche Kräftigung, sondern nach Raschi die Vermehrung des jenseitigen Lohnes gilt. Diese in den Hintergrund tretende Meinung, deren Gegentheil der Consequenz nach in Betreff der Tödtung einer menschlichen טריפה nach der obigen Darlegung in's halachische Ge-

Digitized by Google

biet eindrang, scheint mit der Lehre von der Erbsünde zusammenzuhängen, welche im Judenthume gleichfalls nie zur Herrschaft gelangen konnte. Das moralische und natürliche Uebel werden nämlich von den Rabbinen stets wie von der heidnischen Anschauung ein und demselben Quell zugeschrieben, daher beide nach der vorherrschenden Richtung als vom Menschen herrührend, nach der entgegengesetzten Richtung als von Gott mehr oder weniger in die menschliche Natur gelegt betrachtet. An dem oben angeführten Orte (Kiduschin 80b) wird dieser Gegensatz der Richtungen durch die zwei verschiedenen Erklärungen der genannten Bibelstelle repräsentirt. Nach beiden Richtungen bleiben aber das moralische und natürliche Uebel im Zusammenhange. Wie nach der vorherrschenden Ansicht blos die im Laufe der Natur nicht begründeten und ferner die nicht angeborenen natürlichen Uebel auf Sünde sich gründen können, dagegen die angeborenen und regelmäßigen, wie z. B. die Erscheinung des Krank- oder Blindgeborenen, die Geburtswehen u. s. w. unerklärt bleiben und auf die Unergründlichkeit der göttlichen Rathschlüsse zurückgeführt werden müssen, wonach der Talmud consequenter Weise den aussätzigen Zustand aus der Sünde geboren werden, die Geburtswehen aber umgekehrt erst die Sünde gebären läßt und demgemäß die in beiden Fällen stattfindenden Sühnopfer erklärt (vergl. Schebuoth 8a und Raschi zu Levit. 13, 46), so läßt die entgegenstehende Ansicht gerade die nicht angeborenen oder nicht im gewöhnlichen Naturlaufe begründeten Uebel als יסורים של אהבה im oben angegebenen Sinne gelten, während die angeborenen und regelmäßigen wohl nicht mit der Sünde, aber mit dem angeerbten sündenhaften Zustande in die innigste Verbindung treten, was um so natürlicher erscheint, als nach dieser Auffassung in Genes. 3, 16 die Schmerzen der Schwangerschaft und des Gebärens mit dem Sündenfalle zusammenhängen. Einen schlagenden Beweis hiefür liefert die Annahme, daß die Sinaioffenbarung, die Israel vom Gifte der Schlange befreite, die dort anwesenden Blinden und Lahmen heilte und daß die einst wieder auferstehenden Leiber fehlerfrei sein werden (vergl. Raschi zu Sabbath 146a und Sanhedrin 91b עומדין במומן ומתרפאין). Auf kabbalistischem Gebiete hingegen wird der Connexus zwischen natürlichem und geistigem Uebel — wie es scheint — wieder durchaus festgehalten, die regelmäßige und angeborene Gebrechlichkeit mit dem angeborenen sündenhaften Zustande, die weiteren natürlichen Uebel mit der Sündenthat in Zusammenhang gebracht, weshalb auch der Sohar zu Levit. 21, 17 in Bezug auf die Untauglichkeit des fehlerhaften Priesters zum Opferdienste erklärt: בגין דאיהו פגים אסור לשמשא והא אוקמוהו דבר

Digitized by Google

נש דאשתכח פגים ליה ביה מהימנותא וההוא פגימא אסהיד עליה. כ"ש כהנא דבעיא לאשתכחא שלי' מארי' Auch die Mischnah Berachoth 54a: חיב אדם לברך על הרעה . . . שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך . . בשני יצרים ביצר טוב וביצר רע erhält erst durch die Zurückführung des natürlichen Uebels auf den Trieb nach dem Bösen, inwiefern dieser wirklich zur Sünde führt, ihr volles Verständniß, da widrigenfalls die betreffende Halachah blos durch אפלו הוא נוטל את נפשך motivirt werden müßte. Ebenso scheint in der ibid. angeordneten Benediction ברוך דין האמת das Leid durchaus als göttliches Strafgericht aufgefaßt zu werden, und der herrschenden Ansicht anzugehören. Die Bestimmung מברך על הרעה מעין הטובה steht hiermit keineswegs in Widerspruch. Erst nach der talmudischen Interpretation ist hier von einem, zu Schaden führenden Guten und zum Vortheile führenden Bösen die Rede, wonach freilich die der entgegenstehenden Richtung angehörende Ansicht (ibid. 60b) hervortreten würde: Gott sende oft ein kleineres Uebel zur Verhütung eines größeren. Der wahre Sinn der Mischnah dünkt uns folgender: der Mensch solle Gott für das Böse in Rücksicht auf das damit verbundene Gute, das heißt auf die sühnende Kraft der Strafe und ebenso für das Gute in Rücksicht auf das damit verbundene Böse, das ist die aus dem leiblichen Wohlergehen leicht entstehenden üblen Folgen für das Heil der Seele und eben dadurch auch des Leibes preisen. Geiger's Erklärung (Lehrb. d. M. II. 1) bezieht mit der Gemara die betreffende Bestimmung auf die Form der Benediction. Dies entspricht aber nur der babylonischen Version מעין על הטובה; nach der jerusalemischen Version מעין הטובה, der auch Geiger den Vorzug giebt, handelt die Mischnah lediglich von der mit der festgestellten Benediction zu verbindenden Gesinnung. Bezeichnend ist es endlich für den talmudischen Standpunkt, daß auf demselben auch dem Thiere ein יצר הרע zugeschrieben wird, der sich im Beißen, Beschädigen, Stoßen u. s. w., kurz in der Verletzung der Naturordnung kundgiebt (vergl. ibid. 61a אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה ויצר ליח לה יצרא והא קא חזינן דמוקא ונשכא וכעטא). Nicht zu übersehen ist ferner, daß das talmudische Judenthum nach einer weitern Ansicht die Fesseln der Erbsünde mit der Sinaioffenbarung als gebrochen betrachtet (vergl. Sabbath 146a und Nachmanides zu Numer. 19, 2: ומעם טומאת המת בעטיו של נחש כי הנפטרים לא יטמאו מן הדין והוא . . צדיקים אין מטמאין). Daß endlich das talmudische Bekenntniß (Aboth 4): „wir begreifen weder den Frieden der Frevler, noch die Leiden der Frommen!" blos die Unergründlichkeit des hervorgehobenen Gegensatzes,

Digitized by Google

nicht aber der Leiden der — verhältnißmäßig — Frommen an sich ausdrückt, bedarf keiner Erwähnung.

Die biblische Ethik in ihrer fleckenlosen Reinheit verwirft all' diese finsteren talmudischen Theorieen, indem sie das natürliche Uebel von jeder Art, inwiefern dasselbe nicht unverkennbar selbst verschuldet ist, weder mit irgend einem sündenhaften Zustande, noch mit einer verborgenen Sündenthat verbindet, sondern als eine Fügung der unergründlichen göttlichen Weltregierung auffaßt, dazu bestimmt, den an sich reinen Trieb nach der Sünde zu verstärken, und den Menschen zum Kampfe und zur Heiligung aufzufordern; sie spricht zum Leidenden: prüfe dein Gewissen! Klagt es dich an, so erkenne in deinem Leiden dein eigen Werk, wo nicht — so ehre Gottes Rathschluß. Jedenfalls aber sammle deine moralische Kraft zum heldenmüthigen Ringen, und dann wird nicht nur unverschuldetes Unglück, sondern selbst die verschuldete Strafe mit der Siegeskrone dich schmücken! Wie der Mosaismus die Verunreinigungskraft solcher Leiden, die den innersten Lebensquell angreifen, in deren Fähigkeit zur Erweckung der Sünde setzt, anstatt dieselben mit dem Heidenthum aus einem sündenhaften Zustande hervorgehen zu lassen, so betrachtet er das physische Uebel im Allgemeinen — nur in einem verminderten und darum nicht zur Verunreinigung führenden Grade — als Trieb nach der Sünde. Ueberall derselbe sittliche und sittlichende Gedanke!

40. (Zu S. 60.) Vergl. R. Levi b. Gerschom z. St.: וזכר על צד המשל שזה השטן השתדל בכל אופני ההשתדלות להזיק איוב בגופו ושהשם יתברך נתן הכל ברשותו זולת נפשו כי הוא אשר לא נתן לשטן ממשלה עליו אבל הוא הענין בהיפך ר"ל שהיא תמשול עליו ותנהיגהו כאשר תרצה. Winer, RWB. s. v. Satan, irrt mit der Behauptung, daß der althebräische Glaube „das Unglück nach teleologischen Grundsätzen für durch Sünde verdient, mithin für Strafe des gerechten Gottes ansah." Das ist der neuhebräische talmudische Glaube, dem der Mosaismus mit aller Macht entgegenstrebt.

41. (Zu S. 63.) Daß der Ausdruck: Gott befahl am Wenigsten in der Genesis ein förmliches Reden Gottes bedeutet, beweisen jene Stellen, nach welchen Gott sogar mit vernunft- und leblosen Wesen redet und ihnen befiehlt. Maimon. Moreh I. K. 65 erklärt ausdrücklich וכל מה שבא במעשה בראשית ויאמר ענינו רצה או חפץ. Ebenso ist mit Nachmanides die im göttlichen Befehle an Adam vorkommende Bezeichnung des verbotenen Baumes als עץ הדעת טוב ורע nicht als wirklicher Bestandtheil

Digitized by Google

des Befehls, sondern als nähere Bestimmung des verbotenen Objects von Seiten des biblischen Schriftstellers zu betrachten, da Adam die Eigenschaft des Baumes eben erst durch den Genuß seiner Früchte begreifen und erkennen konnte; daher auch 3, 3., wo Chava den Inhalt des Befehls der Schlange mittheilt, der verbotene Baum blos als in der Mitte des Gartens befindlich ohne die Eigenschaft טוב ורע הדעת erwähnt wird. Das Motiv כי ביום אכלך ממנו מות תמות ist die Erklärung des Instincts von Seiten der Vernunft. Der Instinct selbst kann sich seiner Natur nach keine Rechenschaft über seine Empfindungen ablegen. Erst die Vernunft sucht den Instinct, die Gottesstimme, zu ergründen und erkennt durch jenen die Schädlichkeit der Frucht. Die schlaue Schlange bezeichnet die Stimme Gottes keineswegs als lügenhaft, sondern verwirft blos den vernünftigen Erklärungsgrund der Gottesstimme, indem sie mit den Worten לא מת תמתון die Schädlichkeit leugnet; sie sagt: nicht deshalb, weil die Frucht den Tod bringt, wurde euch von Gott dieser, vom Baume abstoßende Trieb eingepflanzt; Gott weiß vielmehr, daß mit dem Genusse euere Augen aufgehen und eine neue Welt, eine bis jetzt euch verborgene Welt des Guten und Bösen, sich euch erschließen wird. Ob aber Gott gerade deshalb, d. h. aus Mißgunst oder aus einem andern Grunde jenen Trieb hervorrief — darüber schweigt die Schlange aus Schlauheit. Die Worte כי ידע אלהים lassen diese Frage ganz unbeantwortet, ja verrathen eine beabsichtigte Zweideutigkeit und können ebensowohl als Gegensatz zur vorausgesetzten Schädlichkeit der Frucht, wie zum Glauben an die göttliche Fürsorge aufgefaßt werden. Die Schlange will gegen Gott reizen, ohne die Ungeschicklichkeit zu begehen, dies geradezu einzugestehen.

42. (Zu S. 63.) Das Verlegen der wichtigsten Bäume in die Mitte des Gartens beruht auf derselben Anschauung, in deren Folge die Schrift das in der Mitte des menschlichen Organismus befindliche Herz als den Centralpunkt aller menschlichen Kräfte auffaßt. Das Nebeneinanderstehen der beiden Bäume dürfte die schmale Grenzlinie zwischen Gutem und Bösem andeuten.

43. (Zu S. 63.) Vergl. Nachmanides z. St. עץ החיים אילן פריו נותן באוכליו חיים ארוכים. Der Ausdruck וחי לעלם (3, 23) heißt keineswegs: ewig leben, sondern fehr lange leben, in welcher Bedeutung עלם sehr häufig vorkommt — wie z. B. לעולם עד היובל und ועבדו לעלם (Exod. 21, 6), wozu Raschi erläutert: לעולם עד היובל או אינו אלא לעולם כמשמעו ת"ל ואיש . . . מגיד שחמשים שנה קרוים עולם.

Digitized by Google

44. (Zu S. 65.) Bohlen, Geneſis S. 50 äußert: „das Weib gebärt mit Schmerzen, und dieſer Fluch ruht nur auf den nördlich wohnenden oder auf ſolchen Nationen, die aus dem Zuſtande der Natur durch Sittenverfeinerung längſt herausgetreten; bei rohen Hirtenvölkern dagegen oder im Süden wird das Weib durch eine Geburt kaum von ihrer Arbeit abgehalten."

Nachmanides faßt den Menſchen vor dem Genuſſe der verbotenen Frucht als ein Weſen auf, das ohne freien Willen und ohne Verlangen ganz maſchinenmäßig wie die Himmelskörper in Gemäßheit der göttlichen Befehle handelt; allein dann wäre das bewieſene Vermögen, dem göttlichen Befehle zuwider zu handeln, ein eben ſo großes Wunder wie die redende Schlange. Mendelsſohn trifft näher zum Ziele, vindicirt dem urſprünglichen Zuſtande Willensfreiheit, verbunden mit der gegenſeitigen zweckmäßigen Beſchränkung von Vernunft und Verlangen, und betrachtet als üble Folge des Genuſſes: die Uebermacht des Verlangens über die Vernunft, eine thatſächliche Verwirrung und Entartung der Menſchennatur. Hier wird aber ebenſowenig wie bei Nachmanides die Willensfreiheit an ſich von der moraliſchen Willensfreiheit geſchieden, ferner die gegenſeitige Beſchränkung des Triebes nach Selbſterhaltung und des Triebes nach Selbſtzerſtörung völlig außer Acht gelaſſen, endlich der Trieb nach dem Uebermaße der einen Potenz auf Koſten der andern mit der thatſächlichen Exiſtenz eines ſolchen Uebermaßes identificirt und darum — das Ziel verfehlt. Adam beging keine Sünde; denn er beſaß vor dem Genuſſe der betreffenden Früchte keine moraliſche Willensfreiheit, gar keine Vorſtellung von Tugend und Sünde. Nach dem Genuſſe ſtellte ſich der Trieb nach dem Böſen, nicht aber das Böſe ſelbſt ein, und die That führte keineswegs zur Entartung, ſondern umgekehrt zur Entfaltung und Vervollkommnung des menſchlichen Weſens. Maimonides endlich (Moreh I. 2) faßt den göttlichen Befehl einſeitig als Befehl der Vernunft im Gegenſatze zum Verlangen auf, ohne ſich überhaupt auf den Grund des Befehls einzulaſſen, läßt ferner dem urſprünglichen Menſchen blos das äſthetiſche Gefühl mangeln, dieſes merkwürdigerweiſe aus der, durch die Uebermacht des Verlangens entſtandenen Getrübtheit der Vernunft entſpringen und zugleich die ganze Errungenſchaft ausmachen, welche die zur Elohimähnlichkeit führende Baumesfrucht gewährt. Nach dieſer verflachenden und an ſich ſchon unbegründeten Auffaſſung weiß man freilich nicht, wofür die Berge kreiſen.

Digitized by Google

45. (Zu S. 65.) Die früher ausgesprochene Behauptung, wonach eine *positive* Theilnahme des *aus Gott* kommenden Geistes an der Sünde sich nicht denken läßt, gilt nur auf *elohistischem* Standpunkte. Der Jehovist dagegen, welcher den Menschengeist blos als eine höhere Entfaltung des thierischen Lebens betrachtet, konnte die erste Uebertretung des Gottesgesetzes um so eher vom *freiwollenden* Geiste unmittelbar und ohne alle Theilnahme des noch gar nicht vorhanden gewesenen Triebes nach dem Bösen ausgehen lassen, als das *Gottesgesetz* noch nicht als solches erkannt und die Uebertretung in moralischer Hinsicht eine *bewußtlose* war.

Schließlich soll nur noch angedeutet werden, daß die mosaische Ethik sich keineswegs widerspricht, wenn sie einerseits die Naturordnung als Gottesgesetz aufstellt und andererseits die Bekämpfung des Triebes nach dem Bösen, der doch mit zur menschlichen Naturordnung gehört, als Bedingung aller Tugend befiehlt. Wo ein Naturtrieb mit einem andern collidirt und die Vernunft in dem einen die Tendenz nach Zerstörung sowohl des eigenen, wie des Welt-Organismus, im andern dagegen die Tendenz nach Erhaltung desselben erblickt, da muß sie natürlich in Letzterem das Organ des Gottesgesetzes erkennen, in Ersterem aber ein Mittel zur Verherrlichung des Gehorsams gegen das Gesetz, ein Organ der Zurechnungsfähigkeit, das als göttliches Erzeugniß und vermöge seiner hohen Bestimmung allerdings gut und rein ist, aber eben auch nur *bezwungen* und *nicht* etwa *getilgt* werden soll.

46. (Zu S. 66.) Es ist als ein sehr glücklicher Umstand zu bezeichnen, daß die Rabbinen dem Mosaismus gegenüber das eine Mißverständniß immer wieder durch das andere Mißverständniß für's *Leben* wenigstens in den drückendsten Consequenzen wieder auszugleichen wissen. Dafür spricht namentlich ein hier naheliegendes Beispiel. Nach Levit. 23, 14 wird der Genuß des neuen Brodes ohne allen Zweifel von der Darbringung des *Omer* abhängig gemacht. Da nun nach einer sehr stark hervortretenden und zum Theile halachisch anerkannten Ansicht איסור חדש auch nach der Tempelzerstörung noch fortdauert, so dürfte das zerstreute Israel eigentlich gar kein Brod mehr essen, wenn die talmudische Exegese nicht glücklicherweise מורח מהיר האיר theils auch für die Tempelzeit, theils wenigstens für die Gegenwart und also jedenfalls die heutige Unabhängigkeit des Genusses neuen Brodes vom *Omer* in die Bibel hineinzulesen verstünde (vergl. Menachoth 68 a).

Digitized by Google

47. (Zu S. 70.) Nach Sanhedrin 43b *schlachtet* der Opfernde den יצר הרע. Diese Idee, welche mit der Bähr'schen Abtödtung des Nephesch ein und dasselbe ist, gehört jedoch der im rabbinischen Judenthume im Ganzen nur schwach vertretenen Lehre der Erbsünde an. Die herrschende Richtung bekennt sich zur Satisfactionstheorie, welche das Thier für den Sünder die Todesstrafe übernehmen läßt und von Nachmanides zu Levit. 1 in folgender Weise dargestellt wird: ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח אותו תמורה ... דמו תחת דמו נפש תחת נפשו. Für die Anerkennung dieser Theorie von Seiten des Talmuds spricht zunächst der große Werth, den derselbe auf das Gießen des Blutes nach dem Altargrunde legt und wonach nicht blos מתן דם ליסוד für ohne Ausnahme in Anspruch genommen wird, obgleich auf rabbinischem Standpunkte das Bibelwort eher *dagegen* als *dafür* spricht, sondern sogar das *Ausschütten* des Blutes nach dem Altargrunde die beim Schuld-, Ganz- und Friedensopfer befohlene *Sprengung* ersetzt (vergl. Sebachim 37a und Maim. Pfule Hamukdaschin 2, 2 וכל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא. Kommt nämlich Alles auf die Vernichtung des thierischen Nephesch an, so erscheint das *Ausgießen* des Blutes nach dem *Grunde* des Altars dem sühuenden Hauptmomente weit entsprechender, als das bloße *Sprengen*. Auch das Berachoth 17a angeordnete *Fastgebet*, worin das Fasten ein Substitut des animalischen Opfers genannt wird, involvirt die Stellvertretung im genannten Sinne. Das den Hohenpriester tröstende Volk soll nach Mischnah Sanhedrin 18a zu diesem sprechen אנו כפרתך, das heißt (nach Raschi's Erklärung) בנו תחכפר אתה ואנחנו תחחיך לכל הראוי לבא עליך, sonach eine fremde Schuld förmlich übernehmen und eben dadurch deren ursprünglichen Träger sühnen. Ja selbst von theueren Todten soll man nicht ohne den Zusatz משכבו כפרת הריני reden (Sukkah 20a. Kiduschin 31b). Dies Alles hat halachische Geltung und setzt daher das rabbinische Opferprincip außer Zweifel. Auch *Winer*, Bibl. RWB. s. v. Sühnopfer, huldigt dieser Theorie und will die ihr zu Grunde liegende Idee der *Schuldübertragung*, welche der Mosaismus ohne allen Zweifel verwirft, in Deut. 21 und im Ritual mit dem Sündenbocke Levit. 16, 21 finden. Beide Ritualien, die im Laufe dieser Untersuchung näher werden besprochen werden, bezeugen aber gerade das Gegentheil. Jesaias 53 handelt ebensowenig von einer Schuldübertragung, sondern umgekehrt — der mosaischen Lehre vom natürlichen Uebel

Digitized by Google

angemeſſen — von den heilſamen Folgen, welche die Gottergebung des ſchuldlos Leidenden durch das fromme Beiſpiel der Verherrlichung Gottes auch für Andere nachzieht. Der Moſaismus negirt auf das Entſchiedenſte die Fähigkeit der Sünde zur Machtäußerung über das außer der eigenen Lebensſphäre des Sünders Vorhandene im Gegenſatze zu der von Gott feſtgeſtellten Naturordnung. Eine ſolche ſtörende Machtäußerung anerkennt blos das rabbiniſche Judenthum, und zwar urſprünglich lediglich in Bezug auf den ſchuldigen Menſchen; erſt ſpäter entfaltete ſich dieſer Gedanke bis zu ſeiner höchſten Spitze, worauf nicht mehr die eigene Hand des Sünders, ſondern die abſtracte Sünde als eine furchtbare Macht ſelbſt den vorzugsweiſe Frommen in den Tod führt, aber im Zenith ihres Triumphes ſelber ſtirbt, das heißt (in der rabb. Sprache) geſühnt wird. So entſtand die talmudiſche Anſicht מיתת כהן היא כמכפר, מיתת צדיקי מכפרת, משיח בן יוסף נהרג (Makkoth 11 b. Sukkoth 52 a). Offenbar in demſelben Sinne lehrt die nach der üblichen Deutung ſehr auffallende Miſchnah Aboth 5, 2., daß Abraham, nämlich der ſchwergeprüfte, für die Vergehungen von zehn Generationen den Lohn, das heißt die Strafe hinnahm (vergl. ibid. 4, 2 ושכר עבירה). Dagegen verkennt Bähr, Symb. II. 214, den ganzen Charakter des rabbiniſchen Judenthums, wenn er die jüdiſche Theologie ſehr beſtimmt behaupten läßt, „daß mit dem Meſſias die Thieropfer aufhören werden, indem dieſer auf's Vollkommenſte leiſten werde, was der Zweck des Opfers ſei," und dieſe ſo zuverſichtliche Angabe durch eine Stelle aus dem myſtiſchen Buche של"ה: כי הוא יסמור נפשו והערה נפשו למות ודמו יכפר על עם ה' belegt, eine Stelle, welche die Entbehrung des Thieropfers mit keiner Sylbe erwähnt. Vielmehr iſt die Wiederherſtellung des Thieropfers im Meſſiasreiche das Centrum der rabbiniſchen Geſammtanſchauung und des beſtehenden jüdiſchen Cultus. Die Rabbinen geſtatten in der Zerſtreuung den Prieſtern nur mit harter Noth das Weintrinken, weil urplötzlich die Ankunft des Meſſias erfolgen und dann der Mangel an prieſterlicher Nüchternheit die erforderlichen Opferfunctionen verhindern könnte; ſie laſſen ferner in Bezug auf das Neubrod den Grundſatz האיר המזרח מתיר blos in Rückſicht auf die dereinſtige meſſianiſche Wiederherſtellung des Omeropfers auch außer dem Tempelzelt nicht zur Geltung gelangen (Roſch Haſchanah 30 a und Taanith 17 a) — und doch ſoll die jüdiſche Theologie „ſelbſt von ihrem entſchieden antichriſtlichen Standpunkte aus" die Ueberflüſſigkeit des Thieropfers ſehr beſtimmt anerkennen!! Beſondere Erwähnung verdient ſchließlich noch eine in der Jeru-

Digitized by Google

ſalem. Gemarah Naſir 19a in Bezug auf das Opfer ausgeſprochene Anſicht: מלא חרוד אחד נטל הקב"ה ממקום המזבח ובראו בו אדם הראשון אמר הלואי יבוא ממקום המזבח ותהא לו עמידה. Vergl. Maim. Bet Habchirah 2, 2

48. (Zu S. 79.) Dieſe Stellen finden ſich Pſ. 65, 4. 78, 38. 79, 9. Jerem. 18, 23. Jecheskel, 16, 63. 79, 6. 2. Chron. 30, 18. Im Pentateuch wird Gott niemals als Sündenſühner bezeichnet. Levit. 16, 13 bezieht יכפר auf den Prieſter. Deut. 32, 43 וכפר אדמתו עמו heißt keineswegs im Gegenſatze zum Wortlaute: „Er (Gott) ſühnt ſein Land und ſein Volk," ſondern nach Ibn Eſra's richtiger Erklärung: „ſein Volk ſühnt ſein Land." Es übrigt nun noch die Beſprechung einer Stelle, wobei die Auffaſſung des Begriffs כפרה auch nach einer andern Seite hin bedeutſam erſcheint; ſie lautet: כפר לעמך ישראל (Deut. 21, 8). Winer mit vielen Andern faßt dieſelbe als Sündenſühne auf und meint, daß in Abweſenheit des Mörders eine Uebertragung der Blutſchuld auf ganz Iſrael ſtattfindet, indem derſelbe (Bibl. RWB. A. Sühnopfer) behauptet: „es tritt .. die Vorſtellung einer Uebertragung der Schuld Deut. 21 beſonders V. 8 .. hervor." Daß nach dieſer Anſicht die junge Kuh die Todesſtrafe für den verborgenen Mörder erleidet, verſteht ſich von ſelbſt. Es fände ſonach eine Uebertragung ein und derſelben Schuld auf die junge Kuh und zugleich auf Iſrael ſtatt, das heißt Iſrael trüge die auf es übertragene Schuld auf die junge Kuh über, um durch dieſe als Opfer geſühnt zu werden. Der ganze Inhalt der betreffenden Stelle widerſpricht aber offenbar dieſer Deutung; denn 1) müßte ein Opfer vom Prieſter und im Tempel dargebracht werden, während hier die Tödtung der jungen Kuh von den Aelteſten der, dem Schauplatze des Mordes zunächſt gelegenen Stadt in Gegenwart der ruhig zuſehenden Prieſter vollzogen wird. 2) Das Gemeindeopfer muß ſonſt überall ein männliches ſein, und doch wird im gegenwärtigen Falle zur Sühne Iſraels ein weibliches Opfer dargebracht, und endlich 3) befiehlt V. 9 nach Erklärung der wichtigſten Commentatoren im Falle der Entdeckung des Frevlers nachdrücklich die Hinrichtung deſſelben, die aber in Bezug auf eine, von Anderen übernommene und geſühnte Schuld nicht wohl mehr ſtatthaft ſein würde*). Hier iſt ſicherlich von ganz Anderem,

*) Die Rabbinen, welche der ערופה עגלה natürlich ſündenſühnende Kraft zugeſtehen, laſſen in der That im Gefühle dieſer Schwierig-

Digitized by Google

als einer, dem innersten Wesen des Mosaismus widerstreitenden Schuldübertragung die Rede, und die betreffende Sühne hat nichts weniger als eine begangene Sünde zum Objecte. Schon Maim. Moreh III. 40 sieht im ganzen Ritual die Absicht der Entdeckung des Mörders und läßt die Aeltesten der wegen ihrer Nähe am Schauplatze des Verbrechens verdächtigen Stadt Gott zum Zeugen anrufen, daß sie den Thäter nicht kennen; allein seine Auffassung ist trotz ihrer Richtigkeit eine zu äußerliche und giebt namentlich über den Hauptgegenstand des Rituals, die Tödtung der jungen Kuh, keinen genügenden Aufschluß. Die wahre Bedeutung des eigenthümlichen Cultus besteht in Folgendem: Ein entsetzliches Verbrechen ist in Israels Mitte verübt; ein Erschlagener gefunden, ohne daß der Arm der Gerechtigkeit den Missethäter in seinem finstern Verstecke bis jetzt hätte erreichen können. Eine Blutschuld ist in Israel vorhanden, die der Sühne durch das Blut des Mörders ermangelt. Israel fühlt sich außer Stande, in Gemäßheit des göttlichen Befehles das Böse aus seiner Mitte zu entfernen, die heilige Körperschaft befindet sich in einem lückenhaften Zustande, ein Gedanke, den die Schrift auf das Klarste Num. 36, 33 mit den Worten ולא תחניפו .. כי הדם הוא יחניף .. ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו ausdrückt. Die Gemeinschaft hat zwar durchaus nicht gesündigt, aber die Sünde hat eine Herberge in ihrem Schooße gefunden und Niemand kennt die Stätte ihres Trägers. Dieser an der israelitischen Gesammtheit haftende Flecken bedarf der Sühne, deren erste Bedingung aber natürlich im Aufgebote aller nur möglichen Kräfte zur Entdeckung des Blutbefleckten von Seiten der obersten Gerichtsbehörde als Repräsentanten der Gesammtheit besteht. Die oberste Behörde erfüllt nun ihre Pflicht; die Priester, Söhne Levi's (vergl. Deut. 17, 9), erscheinen — nicht als opfernde Priester, sondern als solche, durch deren Mund jeder Streit und jede Verletzung entschieden wird, kurz als Criminalbehörde; denn es handelt sich hier durchaus nicht um Sühne eines Verbrechens, sondern um Entdeckung des Verbrechers. Der nächste Verdacht fällt auf die nahegelegene Stadt, deren Aeltesten und Richtern vor Allen die kräftigste Unterstützung

---

keit die Schuld des Mörders nicht auf die Gemeinde übertragen werden, sondern diese vermöge der gegenseitigen solidarischen Haftung Israels als selbstschuldig erscheinen und durch die Kuh eben nur diese Selbstschuld gesühnt werden (vergl. Sebachim 88b und Thosaphoth ibid. s. v. מכפרים).

Digitized by Google

der obersten Behörde in ihrem Unternehmen der möglichsten Sühnung des befleckten Israels obliegt. Zu diesem Behufe bedürfen aber die obersten Richter zunächst der Ueberzeugung, daß die Ortsobrigkeit (die Aeltesten) in Hinsicht der Auffindung des Uebelthäters ihre volle Schuldigkeit gethan und namentlich gegen etwaige Spuren, die zum Ziele führen könnten, nicht aus Nebenrücksichten die Augen zudrückte. So treten denn die Aeltesten der betreffenden Stadt bei der ganzen bedeutsamen Handlung als der Mitschuld verdächtig auf, um Angesichts der obersten Behörde von dem Verdachte sich zu reinigen und zugleich das Streben der höchsten Richter nach Sühnung der Gesammtheit an ihrem Theile zu fördern. Demgemäß führen dieselben eine junge Kuh, der Arbeit und dem Joche noch fremde, in eine Gegend, deren Boden der Arbeit und der Saat noch fremd. Wie Vielerlei wurde an diesem doch so einfachen und herrlichen Symbole gekünstelt und gedeutelt! Die Natur in ihrer Ursprünglichkeit und gleichsam Jungfräulichkeit, wie sie aus Gottes Hand hervorgegangen — ein Bild fleckenloser Reinheit — sie allein konnte ein Aequivalent bieten für den Gottesaltar und das heilige Thieropfer, die im vorliegenden Falle in Ermangelung einer Sündensühne nicht selbst zum Vorscheine kommen durften und dennoch gewissermaßen ihr Ebenbild finden sollten, indem die Aeltesten zur Selbstreinigung vom Verdachte der Mitschuld einen reinen thierischen Nepheſch Gott zu weihen haben — nicht als Factor, sondern als Zeugen der eignen Nepheſchweihe, d. h. der Reinheit von aller Schuld. Hier ist die Opferidee in einer ganz neuen Gestalt, in einem Quastopfer vertreten; denn es handelt sich um Reinigung nicht von einer Schuld, sondern von einem Verdachte. Eben darum treten die anwesenden Priester nie aus der Rolle einer obersten Gerichtsbehörde heraus und überlassen die sühnende Handlung den Aeltesten, die nach Vollziehung der Thiertödtung deren Commentar mit den Worten liefern: „unsere Hände haben dies Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen!“ Nun stehen die Verdächtigen gereinigt da, aber Israel bedarf immer noch der Sühne, die mit der pflichtmäßigen Untersuchung von Seiten der Oberbehörde zwar begonnen, aber erst mit der Entdeckung und Bestrafung des Mörders vollendet werden kann. Es erfolgt sonach, gleichviel ob von Seiten der Priester oder der Aeltesten, die Anrufung Gottes: „Sühne dein Volk Israel, das du erlöst und dulde keine Blutschuld in der Mitte deines Volkes Israel,“ das heißt laß den Frevler offenbar und bestraft werden! Hiermit ist die Handlung beendigt und nun fährt die Schrift

Digitized by Google

fort*) mit dem Ausdrucke ונכפר להם הדם, welche dunkel gehaltene Worte entweder die Zusicherung enthalten, daß die Sühne Israels, die Entlarvung des Mörders, gelingen werde, oder auf die nunmehr vollzogene Sühne der Aeltesten von jedem Verdachte der Mitschuld sich beziehen. Charakteristisch und gleichsam zur Entfernung eines jeden Mißverständnisses, als ob hier eine Schuldübertragung oder Sündensühne stattgefunden, wird endlich mit der Mahnung geschlossen: „du wirst die Blutschuld aus deiner Mitte entfernen, so du das Rechte in den Augen Gottes thust;" erfülle unermüdlich deine Pflicht, den Spuren des geheimen Sünders nachzugehen und die Tilgung des an Israel haftenden Makels wird dir gelingen!

Wir werden später in dem Speiseopfer der סוטה ein zwar nicht gleiches, aber ganz von derselben Idee getragenes Opfer kennen lernen. In beiden Fällen gilt es die Reinigung von einem Verdachte, nur mit dem Unterschiede, daß im vorliegenden Falle der Verdacht blos in der Form einer Möglichkeit auftritt und ferner kein Ankläger vorhanden ist, während dort der Gatte als Ankläger erscheint und eben dadurch auch den Verdacht begründet. Diesem Unterschiede ist es auch zuzuschreiben, wenn hier der Opfercultus blos nachgebildet, dort dagegen ein förmliches Opfer, obgleich nicht ohne sehr unterscheidende Merkmale, dargebracht wird.

Nach unserer Theorie ist die mosaische Sühne Wiedergenesung vom sündenhaften Zustande durch Buße, welche die Schrift klar genug mit התורה bezeichnet, und somit auch das Schwebende der כפרה als bloßer Bedeckung**), worin verschiedene Christologien die Mangelhaftigkeit der mosaischen Sühne erblicken wollen, vollkommen erklärt. Die Sühne an sich ist eine durchaus vollständige; allein ihr Vorhandensein, die wirkliche Wiedergenesung, erscheint auf dem Stadium der bußfertigen Nepheschweihe noch zweifelhaft und wird erst dann vollkommen verbürgt, wenn die Buße zur lebendigen That, zur thatsächlichen Besserung geführt, wie denn die Bibel und selbst die Rabbinen an vielen Stellen die göttliche Verzeihung, die Wirksamkeit der Buße vom Verlassen des bösen Pfades, von der factischen Rückkehr abhängig machen. Bis zum Erfolgen dieser Bürgschaft ist jede כפרה — um in der rabbinischen Sprache zu reden — eine תלויה ועומדת.

Auf das Schärfste wird dieser Charakter der Sühne in der Symbolik des Opfercultus am Versöhnungstage Levit. 16 hervor-

*) Vergl. Raschi z. St.

**) Vergl. weiter unten Note 60.

Digitized by Google

gehoben. Die mystische Richtung hat aus dem dunkeln עזאזל die gefallenen Engel עזא und עזאל herausgebildet (Joma 67 b und Sohar zu Genes. 6, 4); sie sieht im Sündenbocke ein dem סמאל zur Bestechung dargebrachtes Opfer (Midrasch Jalkut z. St.). Auch neuere Gelehrte wollen in עזאזל einen in der Wüste wohnenden Dämon erkennen, dem jedoch Winer (Bibl. RWB. s. v. Satan) blos eine ausnahmsweise liturgische Geltung zuschreibt. Allein ein Götzenopfer konnte sich auf mosaischem Gebiete unmöglich irgend einen Raum verschaffen und würde ohnehin nicht, wie dies mit dem Sündenbocke nach V. 10 geschehen, vor Gott haben gestellt werden können — לכפר עליו. Alle Functionen in Betreff des Sündenbockes schließen den Gedanken an ein absolut Sündenhaftes schlechterdings aus und weisen unzweideutig auf ein blos relativ Sündenhaftes, der Sühne Fähiges. Mit derselben Entschiedenheit wird vom betreffenden Ritual die obenerwähnte Ansicht Winer's zurückgewiesen, daß auf den Sündenbock die Schuld der Kinder Israels übertragen wurde. In diesem Falle müßte ja der Sündenbock vorzugsweise die Todesstrafe erleiden, während die Bibel blos von dessen Fortschickung redet und die in der Wüste vorgenommene Tödtung erst eine rabbinische Anordnung war, die eben aus der Annahme eines falschen Opferprincips, der Schuldübertragung, hervorging, wie denn die Mischnah Schebuoth 1 b dem Sündenbocke eine ungewöhnliche Sühnkraft beimißt. Ja die Bezeichnung השעיר החי (V. 20), wie der Gegensatz zwischen לה' und לעזאזל (V. 8) will offenbar die Nichttödtung des Sündenbockes als das Charakteristische desselben hinstellen. Alles spricht für die bekannte etymologische Erklärung עז אזל, wonach לעזאזל eben die Fortschickung, Entlassung nach der Wüste als die ganze Bestimmung des Bockes bezeichnet, und wogegen der vorgebrachte Einwand, daß עז Ziege und nicht Bock bedeute, um so unerheblicher ist, als die Schrift auch נער für נערה gebraucht. Die Fortschickung des mit den Sünden Israels beladenen Bockes nach ארץ גזרה, nach einem öden, unbewohnten und von Menschen abgeschnittenen Orte, hat sicherlich die symbolische Bedeutung, daß die Wirksamkeit der soeben vollzogenen Sühne vom wirklichen Aufgeben der Sünde nunmehr abhänge, von deren thatsächlicher Entfernung dahin, wo ihre verderbliche Macht über Menschen zu Ende geht. Die Sühne der Gemeinde bewährt sich erst dann, wenn der Sünde keine Wohnung mehr in Israels Mitte gestattet wird. Durch diese Bestimmung, zum Behufe des Forttragens die Sünden Israels zu übernehmen, wird aber der Sündenbock zugleich Symbol des Urquells der Sünde, des an

Digitized by Google

ſich reinen Triebes nach dem Böſen, und darum wird er **lebendig** vor Gott geſtellt לכפר עליו, das heißt um ſelbſt geſühnt zu werden (, um ihn zu ſühnen, nicht aber: um durch ihn zu ſühnen). Es ſpricht ſich hierin der moſaiſche Gedanke aus: der Trieb nach dem Böſen ſei das eigentliche Object der Sühne, alſo der Sühne fähig, kein an ſich Unreines und ſolle eben darum nicht getödtet werden, ſondern lebendig vor Gott zum Empfange der Sühne erſcheinen.

Zu bemerken iſt ferner noch, daß die myſtiſche Richtung die heidniſche Anſchauung theilt, wonach die Gottheit ſelbſt durch die Sünde alterirt und mit dem Opfer geſühnt wird. Demgemäß lehrt der Sohar zu Levit. S. 15b: כל חובי עלמא אתידן דא בדא עד דאמא אתגלי בגיניהון וכד איהי אתגלי כל אינון בנין אתגליין בגינה ... וכד איתתקן עלמא לתתא אתתקן כלא עד דסלקא תקונא לאמא ... קדישא. Ebenſo der von Raſchi zu Exod. 17, 16 angeführte Midraſch: נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה זי"ש עמלק. Ja die Verirrung geht ſo weit, Gott ſelber eine Sünde zuzuſchreiben und ihn vom Sündenopfer des Neumondes שעיר זה יהי' כפרה עלי שמיעטתי את הירח ſprechen zu laſſen (Schebuoth 9a), Worte, die Thoſapoth ibid. durch eine gezwungene Erklärung aus dem Aruch vergeblich zu mildern ſuchen.

49. (Zu S. 80.) Holdheim (Vorſchläge z. zeitgem. R. der jüdiſchen Ehegeſetze S. 7) behauptet: „die Ehe im Judenthume ... iſt kein Sacrament, d. h. kein Symbol irgend einer religiöſen Idee des Glaubens oder des theokratiſchen Verhältniſſes zu Gott," und ſchreibt dieſem Umſtande den Mangel der prieſterlichen Mitwirkung bei Eingehung und Trennung der Ehe zu. Dieſe Behauptung beruht aber auf einer Verwechslung, ja Identificirung der zwei völlig verſchiedenen Begriffe des Sacraments und des Symbols. Das Symbol einer religiöſen Idee iſt an ſich ſeiner Natur nach werthlos und beſitzt Heiligkeit blos vermöge der ihm innewohnenden Idee — alſo eine relative Heiligkeit; das Sacrament dagegen iſt das Object einer übernatürlichen und geheimnißvollen Einwirkung Gottes und alſo nicht nur ein an ſich, das heißt abſolut Heiliges, ſondern ſogar ein auf überſchwengliche Weiſe Geheiligtes. Das Judenthum kennt nicht blos keine ſacramentale Ehe, ſondern überhaupt gar kein Sacrament. Die Beſchneidung nimmt unter den Symbolen religiöſer Ideen gewiß eine der erſten Stellen ein und geſchieht dennoch ohne alle prieſterliche Mitwirkung, ohne alle jene ſacramentalen Mittel der chriſtlichen Taufe. Aber ſelbſt Opfer und Prieſter haben nicht das Geringſte mit einer ſacramentalen Heiligkeit auf bibliſchem

Digitized by Google

und rabbinischem Standpunkte zu schaffen. Das Opfer ist nur Symbol, aber durchaus kein Sacrament, und wenn Holdheim der Theorie Bähr's in Hinsicht auf die symbolisch-sacramentale Bedeutung des Opfers folgt, so konnte ihm dies nur in Folge der Verwechslung der zwei von Bähr selbst sehr scharf geschiedenen Momente des Symbols und des Sacraments begegnen. Bähr's Theorie steht mit der auch von Holdheim zugegebenen und eifrig verfochtenen Entbehrlichkeit des Thieropfers für diejenigen, die nicht an ein höheres Opfer im christlichen Sinne glauben, im schneidendsten Contraste; denn ein Sacrament kann seiner Natur nach höchstens durch ein anderes ersetzt, aber niemals von selbst, das heißt auf dem Wege einer natürlichen religiösen Entwicklung überflüssig werden. Darin lag eben die ungeheure Tragweite des von der Frankfurter Rabbinerversammlung gefaßten Beschlusses in Betreff der Opfergebete, daß derselbe einmal die geschichtliche Thatsache der Ausgeschlossenheit eines jeden Sacraments aus dem Gebiete des Judenthums constatirte und dann einem der wichtigsten Theile des mosaischen Gesetzes einen rein symbolischen, daher auch vergänglichen Charakter zuerkannte. Es herrscht auf dem Gebiete der jüdischen Theologie immer noch der große Irrthum, daß das Judenthum erst seit der Zerstörung des Tempels keinen Geistlichen im christlichen Sinne des Wortes kennt. Entweder — Oder! Hat es im Judenthume jemals einen Geistlichen im genannten, das heißt sacramentalen Sinne gegeben, dann sind diese Geistlichen heute noch freilich nicht in der Person eines Rabbinen, wohl aber in den Mitgliedern des priesterlichen Stammes vorhanden und diese zur Bekleidung ihrer Würde keineswegs der Salbung bedürftig. In der That aber besaßen die opfernden Priester ebensowenig wie ihre heutigen Nachkommen irgend eine sacramentale Heiligkeit. Es ist hier der Ort nicht, das unseres Wissens noch in tiefem Dunkel ruhende Princip der mosaischen und rabbinischen Heiligkeit näher zu erörtern; allein — man mag der priesterlichen und israelitischen Heiligkeit einen absoluten oder relativen Charakter zuschreiben — in keinem Falle dachte man im Judenthume jemals an eine sacramentale Heiligkeit. Der rein symbolische Charakter des Opfers schließt eine solche Heiligkeit aus und begründet allein den genannten Ausspruch der Rabbinenversammlung, den die Reformgenossenschaften, des unseligen und Alles zerfressenden Indifferentismus müde, in ihrem von ächt mosaischem Geiste beseelten Cultus lebendig darstellen und einst der Gottestempel für alle Völker in den goldenen Worten מובח טוב הנה שמע als Aufschrift tragen wird. Das Unmosaische, Gefährliche und Entsittlichende unserer gegen-

Digitized by Google

wärtigen religiösen Zustände liegt wahrlich nicht in der Nichtanerkennung der ewigen Verbindlichkeit blos symbolischer Gesetze, sondern im Gegensatze zwischen der innern Anerkennung und äußerlichen Verhöhnung einer solchen Verbindlichkeit, in der Zwitterhaftigkeit des neumodisch orthodoxelnden und zugleich ignoranten Rabbinismus, der blos für die grundsatzlosen Verächter des biblischen Symbols dem Judenthume die Eigenschaft einer Inquisitionsanstalt abspricht, die lebendige Darstellung ihm unbequemer und unzugänglicher wissenschaftlicher Consequenzen dagegen mit einem freilich mehr lächerlichen als furchtbaren Interdicte, mit einer selbst über das Leben hinaus sich erstreckenden Excommunication belegt. Die Gefährlichkeit der Krise liegt nicht in der Feier des neunten Ab als eines Tages, an welchem Gott selber das mosaische Symbol in seinem wesentlichsten Theile außer Wirksamkeit setzte und durch die neue Offenbarung im flammenden Tempelberge das Gesetz der ersten Offenbarung auf dem flammenden Sinai reformirte, sondern darin, daß man das Fasten und die Trauer um Zion und Jerusalem durch schwarzumflorte Synagogenwände zu ersetzen sucht und an diesem Tage von so unermeßlicher Bedeutung für Israels messianischen Beruf durch allerlei diplomatische Predigt-Kunststücke den Zwiespalt zwischen dem gegenwärtigen Religionsbewußtsein und den von den heutigen Juden an den Staat gestellten Ansprüchen auf der einen, und dem einmal Bestehenden auf der andern Seite verdecken zu können vermeint.

50. (Zu S. 80.) Nur beim Taubenopfer mußte die מליקה wegen des geringen Blutgehaltes, der dessen Auffangen in einem Geräthe unmöglich machte, eben wegen der sühnenden Function, das Blut gegen die Altarwand zu sprengen oder an derselben ablaufen zu lassen, vom Priester selbst geschehen (Levit. 1, 15. 5, 9).

51. (Zu S. 88.) Für die Auffassung der זריקה als einer kreisförmigen Ausgießung des Blutes im Gegensatze zur talmudischen Erklärung, wonach dieselbe im Sprengen besteht, spricht auch Deuter. 12, 27 „und das Blut deiner Friedensopfer soll ausgegossen werden — ישפך — auf dem Altare Gottes," wobei selbstverständlich und nach allen Commentatoren das Friedensopfer dem Ganzopfer insofern gegenübersteht, als bei Letzterem mit dem Blute auch das Fleisch auf den Altar kam, von Ersterem dagegen das Blut allein dem Altare ganz gehörte (indem Reste blos in Bezug auf das Sündenopfer vorhanden waren), das Fleisch aber nur theilweise geopfert und das Uebrige vom Priester und Eigen-

Digitized by Google

thümer getheilt wurde. Die Rabbinen wissen indeß auch hier vermöge ihrer Deutungsart die Erforderlichkeit der שפיכת שיריים für alle Opfer zu finden*). Uebrigens wird unsere Ansicht, daß die זריקה den gesammten Blutgehalt aufzehrt, annäherungsweise schon von Thosaphoth Sebachim 53b s. v. העולה mit den unten angegegebenen Worten**) ausgesprochen. Doch wird diese Ansicht als untalmudisch natürlich zurückgewiesen. Was endlich den innern Grund betrifft, welcher die Rabbinen im vorliegenden Falle zur gänzlichen Umkehrung des biblischen Wortes bestimmte, so liegt derselbe, wie überall, in der Aenderung der Thatsachen und der Grundanschauung. Einerseits gebot schon die Construction des zweiten Tempels eine theilweise Abweichung von der mosaischen Praxis, namentlich insofern, als dieselbe das Ausgießen des Blutes nach allen Seiten des Altars hin nicht wohl mehr gestattete und selbst die wirkliche Ausführung der Bestimmung סביב höchstens als Beschreibung eines kreisförmigen Blutstreifen — הקפה כחוט — gedacht werden konnte. Andererseits zog die antibiblische Schuldübertragungs-Theorie, die das Wesen des Opfers in das Erleiden der Todesstrafe für den sündigen Menschen setzt, die שפיכת הדם als den entsprechendsten Ausdruck für den Begriff der Tödtung, des eigentlichen Sühnmittels, in den Vordergrund (vergl. Maimon. Pfule Hamukdaschin 2, 1) und sonach מתן ליסוד, das Symbol der gänzlichen Tilgung des thierischen Nephesch, in den Kreis der Opferfunctionen. Hiermit war der Gegensatz zum Mosaismus vollendet. Auf biblischem Standpunkte galt das Altarhorn, auf rabbinischem Standpunkte der Altargrund als vorzüglichstes Sühnmittel, und je näher der innere Altarraum dem Letzteren rückte, um so geeigneter mußte er für die rabbinische Sühne erscheinen. So verließ man endlich ganz und gar das Horn und verwandelte die mosaischen קרנות, in Ecken. Freilich erforderten die biblischen קרנות, deren Existenz man am Ende doch nicht leugnen konnte, immer noch einige Rücksicht und wurde daher für das Blut des Sündenopfers der höhere, den Hörnern näher gelegene Altarraum ausnahmsweise erwählt. Dies war aber eben nur eine Fessel, eine Verkümmerung des Grundgedankens, wozu man sich in Rücksicht auf den biblischen Buchstaben nothgedrungen verstand. Wo hingegen die Fessel des Buchstabens schwand, trat das Princip wieder in der schärfsten Consequenz hervor. Beim

*) Vergl. eine andere Erklärung von Raschi ibid.

**) משום דעולה בזריקה כלי וימנין דליח בה שיריים כחטאת דכאצבע אי אפשר בלא שיריים.

Digitized by Google

Tauben-Sündenopfer nämlich, wofür die Bibel keine Bestreichung der קרנות vorschreibt, wird die Blutbesprengung in der That nach der unteren Altarseite verlegt und das Gießen der Blutreste nach dem Altargrunde für die Wirksamkeit der Sühne bedingend, während in anderen Fällen demselben eine bedingende Kraft allerdings ebensowenig zuerkannt wird, wie den vorschriftsmäßigen zwei oder vier מחנות, die ברייעבר bis auf eine מחנה entbehrlich werden (s. Maimon. Maaseh Hakarbanoth 7, 7 und Psule Hamukdaschin 2, 1). Nach dem Allen kann es nicht mehr auffallen, wenn die, das Gesetz der religiösen Entwicklung in jeder Hinsicht leugnenden Talmudisten ihre durch innere und äußere Verhältnisse bedingte Opferpraxis in die Bibel hineinzuzwängen versuchen. Die Worte der Baraitha שיריים שאין מכפרין (Sebachim 51a) stehen selbst nach der gemaristischen Deutung mit unserer Auffassung keineswegs im Widerspruche; denn gerade nach dieser Deutung tritt hier ein ganz neuer Gedanke auf, welcher unsere Ansicht in noch höherem Grade bestätigt, der Gedanke nämlich, daß das Blut nach solchen Altarecken gesprengt werden müsse, welche den יסוד unter sich haben, die südöstliche und eines יסוד entbehrende Ecke dagegen ausgeschlossen bleibe (vergl. Raschi zu Mischnah 53b: תועלה טעתה מתן דמה כנגד היסוד). Die Bedeutung des יסוד, einerseits in Hinsicht auf die שיריים vermindert, dehnt also andererseits ihre Wirksamkeit auf jene Functionen aus, welche die Geltung des Opfers bedingen. Uebrigens scheint die gemaristische Deutung eine verfehlte und findet der in Rede stehende Grundsatz שיריים אינן מכפרין keinen Ausdruck in der Halachah, die vielmehr den שירי חטאת העוף eine die Sühne bedingende Kraft zuerkennt.

Endlich muß noch hervorgehoben werden, daß der rabbinische Grundsatz, wonach Leiden und Tod Sühnkraft besitzen, nothwendigerweise aus der Schuldübertragungs-Theorie folgt, nach welcher, wie schon Bähr richtig bemerkt, das Wesen der Sühne in Strafe besteht und in Hinsicht auf die sühnenden Leiden der Frommen ferner diese, wie sonst das Thieropfer, die Schuld des Sünders übernehmen. Die Lehre בגדי כהונה מכפרי (Sebachim 88b) steht hiermit durchaus nicht in Widerspruch, indem die priesterlichen Gewänder blos vermöge des bei der Einweihung darauf gesprengten Blutes Sühne üben (Levit. 8, 30). Die ächt halachische Antwort der Rabbinen auf die Frage, womit die Sünder seit der Tempelzerstörung gesühnt werden, lautet daher, wie bereits an einem andern Orte von uns nachgewiesen worden, ganz folgerichtig: die Leiden des Exils — גלות — üben die Sühne. Welche Antwort dagegen der Mosaismus auf jene Frage giebt, kann nicht zweifelhaft sein; das Princip seiner Sühne ist **Buße und Besserung**.

Digitized by Google

zur Heiligung führende Weihe des Nephesch für Gott, welche, einst nicht vermöge des göttlichen Willens an sich, sondern vermöge der menschlichen Natur auf ihrer frühern kindlichen Stufe an das Opfersymbol gebunden, die Tempelzerstörung von dem Symbole entband.

52. (Zu S. 92.) Bähr, Symb. II. 402, meint irriger Weise, daß Levit. 5, 1—13 vom Schuldopfer handelt. Dieses besteht ohne Ausnahme in einem Männlichen, während hier ein Weibliches vorgeschrieben ist, und ohnehin wird das betreffende Opfer V. 6. 7. 8. 9 Sündenopfer genannt, und sogar am Schlusse nochmals hervorgehoben חטאת היא. Auch Raschi ibid. V. 4 bezeichnet mit allen übrigen Commentatoren das Opfer als חטאת. Bähr's Irrthum veranlaßte der Ausdruck והביא את אשמו. Dies heißt aber keineswegs: „er bringe sein Schuldopfer dem Herrn ... zum Sündenopfer!!" sondern: „er bringe gegen seine Verschuldung am Herrn in Folge der Sünde, die er gesündigt, ein Weibliches .. zum Sündenopfer" (vergl. Gesenius WB. s. v. את und על). Inwiefern Schuld und Sünde sich von einander unterscheiden, wird weiterhin besprochen werden. Doch läßt sich schon aus dem Bisherigen in der Letztern die erste (innere) lückenhaft machende Sündenthat, in der Erstern das Object dieser Sündenthat, wogegen oder woran man sich verschuldet, erkennen. Ebenso ergiebt sich aus V. 7 ... והביא את אשמו אשר חטא der Sinn: „so bringe — gegen seine Schuld" — (der,) „welcher gesündigt zwei Tauben" ... Daß die Schrift hier neben der Sünde den Begriff der Schuld so scharf hervorhebt, geschieht sicherlich aus Rücksicht auf die eidbrüchige Unterlassung der Zeugenaussage, die, wie sich im Verlaufe der Erörterung zeigen wird, nahe an das Gebiet des Schuldopfers streift und für welche darum entschieden bestimmt werden mußte, daß Schuld und Sünde blos Ein Opfer erfordern und jene nicht etwa für sich eines besondern Schuldopfers bedarf. Luther übersetzt gleichfalls אשמו in beiden genannten Fällen: Schuld .. Schuld seiner Sünde. Die andern Uebersetzer jedoch lassen, das waltende Princip mißkennend, die Bibel mit Bähr den Unsinn aussprechen: er bringe sein Schuldopfer .. zum Sündenopfer. Die LXX übersetzen את אשמו gleichfalls V. 6 und 7 mit: *περὶ ὧν ἐπλημμέλησε*, *περὶ τῆς ἁμαρτίας*, zugleich aber auch merkwürdiger Weise לחטאת (V. 6) nicht Sündenopfer, sondern ebenso: *περὶ ἁμαρτίας*. Von einer Unterscheidung zwischen Sünde und Schuld herrscht hier ebensowenig, wie bei den übrigen Commentatoren eine Ahnung.

Digitized by Google

53. (Zu S. 94.) Die Rabbinen bestimmen das sühnende Ganzopfer (Levit. 1, 4) für Unterlassungssünden, die vorsätzlich begangen werden (vergl. Raschi und Nachmanides z. St. und Sebachim 7b), indem sie, den ganzen Begriff der Sühne und die vom Ganzopfer dabei zu übernehmende Function verkennend, über die, dem Letztern anzuweisende, von den eigentlichen Sühnopfern noch nicht ausgefüllte Stelle verlegen sind. In Wahrheit aber übernimmt, wie sich im Verlaufe der Discussion herausstellen wird, das sühnende Ganzopfer selbst neben dem Sündenopfer eine eigenthümliche Rolle.

54. (Zu S. 95.) Auch die Rabbinen lehren ausdrücklich in Bezug auf die der Carethstrafe Verfallenen שאם עשו תשובה ביה דין של מעלה מוחלין להן (Makkoth 13b). Geißelung dagegen konnte mit Careth sehr wohl verbunden sein, indem jene blos dem beleidigten Mitmenschen Genugthuung verschaffen sollte, und selbst die Rabbinen, welche dieses Princip der Geißelung nicht anerkennen, lassen beide Strafen vereint vorkommen. Indeß scheint der Ausdruck ביד רמה ein stärkeres Moment der Vorsätzlichkeit, nämlich Trotz, etwa das rabbinische להכעיס (im Gegensatze zu לתיאבון) anzudeuten. Unwahrscheinlich ist Ibn Esra's Erklärung, wonach die Oeffentlichkeit bezeichnet wird. Raschi spricht sich einfach für מזיד aus.

55. (Zu S. 98.) Michaelis (Mos. R. V. §. 244) will בערכך auf Moses bezogen wissen; allein Levit. 27, 12 bestimmt ausdrücklich כערכך הכהן (vergl. Herzheimer, Comment. z. St.). Nach der Natur des Ascham sollte die Schätzung eigentlich vom Opfernden selbst ausgehen, da die ganze Bestimmung des Opfers in Gewissensbeschwichtigung besteht; doch vertritt der Priester, wie beim Opfer überhaupt, auch in dieser Hinsicht die Stelle des Opfernden, zumal der Zweck des Ascham vorzugsweise durch das Anrecht des Priesters auf denselben sich erfüllt.

56. (Zu S. 99.) Raschi erklärt nach ת"כ und Keritoth 22a, wie Sebachim 45a לאשם als Schuldopfer (שיפריש המעות לשם אשם) und כסף שקלים: zwei Silberschekel, und ihm folgen Luther, Mendelssohn, Herzheimer u. A. Die Vulgata spricht sich gleichfalls für zwei Schekel aus, nimmt את אשמו als Schuld und läßt לאשם unbeachtet; ihre Uebersetzung lautet: **Anima .. offeret pro delicto suo arietem immaculatum de gregibus, qui emi potest duobus siclis, juxta pondus sanctuarii.** Die **LXX** dagegen erwähnen nichts von einer Zweiheit der Schekel und fassen אשמו und לאשם als Schuld auf: ψυχὴ

Digitized by Google

... καὶ οἴσει τῆς πλημμελείας αὐτοῦ τῷ κυρίῳ κριὸν ἄμωμον ... τιμῆς ἀργυρίου σίκλων ... περὶ οὗ ἐπλημμέλησε. In all diesen Interpretationen wird das Unpassende des Ausdruckes: „er bringe seinen Aſcham ... zum Aſcham" theils umgangen, theils gar nicht beachtet. Aſcham heißt aber ebensowohl Schuld, als Schuldopfer (Geneſ. 26, 10. Num. 5, 8), und kommt hier ohne Zweifel in beiderlei Bedeutung vor. Die zwei Schekel ferner müſſen dem Texte erſt unterſchoben werden und widerſprechen dem ganzen Charakter des Aſcham, der eben die Ueberlaſſung der Werthbeſtimmung an die Subjectivität des Schätzenden involvirt. Uebrigens tritt in den Worten אשר חטא מן הקדש der Begriff Lückenhaftmachen in חטא recht klar hervor.

57. (Zu S. 100.) Dieſen Irrthum begeht mit Anderen auch Bähr, Symb. II. 204, wo behauptet wird: „der Ausdruck V. 18 nach deiner Schätzung iſt aus V. 15 wiederholt und zeigt, daß es ſich hier um einen ähnlichen Fall handelt wie dort," und daher bei Aſcham überall ein Vergehen in Betracht kommen ſoll, „das ſeiner Natur nach einer Schätzung, das iſt Beſtimmung eines Preiſes oder Werthes nach ſich zieht." Warum aber dann V. 18 nicht auch die Zahlung und die Zugabe des fünften Theils aus V. 16 wiederholt wird, bleibt unerörtert. In der That bedeutet aber die Schätzung weder V. 15 noch V. 18 Beſtimmung eines Preiſes, das heißt Geldwerthes.

58. (Zu S. 101.) אשם תלוי iſt auf rabbiniſchem Standpunkte keineswegs etwas Gemachtes, ſondern ein nothwendiges Product der ganzen rabbiniſchen Opfertheorie. Iſt nämlich das Princip des Opfers Schuldübertragung, Strafe oder richtiger Schutzmittel gegen die Strafe, ſo bedarf derjenige, welcher daran zweifelt, ob er eine Sünde ja oder nicht begangen habe, eines Opfers, um im bejahenden Falle der ihm drohenden Strafe vorzubeugen. Dieſen Grundgedanken des אשם תלוי finden wir in der That Keritoth 26 b ausgeſprochen, wo demſelben die Beſtimmung להגן עליו מן היסורים zuerkannt wird. Uebrigens geſtattet eine talmudiſche Anſicht in theilweiſe richtiger Auffaſſung der betreffenden Verordnung einen אשם תלוי auch בנדבה (Keritoth 25 a).

59. (Zu S. 102.) Auch das Blut, womit nach Levit. 8, 23 Moſes zum Zwecke der Weihe dieſelben Körpertheile des Prieſters beſtrich, die beim Ausſätzigen zum Zwecke der Reinigung

Digitized by Google

eine gleiche Behandlung erfahren, wurde nicht vom Sündenopfer, ja nicht einmal vom Ganzopfer, sondern vom Friedensopfer genommen, und blos Levit. 8, 15 verbindet die Sündensühne, die schon durch Belegung einiger Altarhörner mit Blut vollzogen ist, zugleich mit der, alle vier Hörner in Anspruch nehmenden Altarsühne. Indeß verliert das Sündenopfer die Priorität, die ihm bei jedem Cultus von vorherrschend sühnendem Charakter geziemt, selbst bei den sogenannten Reinigungsopfern (bei מחוסרי כפרה) blos für den Aussätzigen, wobei das Blut in unmittelbarer Weise zur Reinigung, das heißt zur Bestreichung des Unreinen verwendet werden muß; bei Unreinen geringern Grades dagegen, die einer solchen Blutreinigung überhaupt gar nicht bedürfen (זב, זבה, נדה נטמא למת), geht das Sündenopfer voran und dienen die Opfer überhaupt nur insofern dem Zweck der Reinigung, als sie ihre sonstige und ausschließliche Bestimmung erfüllen und von dieser Erfüllung das Wiederbetreten des Heiligthums u. s. w. abhängig gemacht wird. Die Priorität des Ganzopfers bei der Wöchnerin hat ihren Grund nicht etwa in der reinigenden Eigenschaft der Opfer, sondern darin, daß das sühnende Element aus einem später zu besprechenden Grunde zurückgedrängt wird. Ein מכשיר im eigentlichen Sinne des Wortes ist blos der Aschem des Aussätzigen und auch der lediglich in Betreff seines zur Sündensühne gar nicht berufenen Blutes. Der Talmud dagegen betrachtet in Bezug auf die Reinigungsopfer den Zweck der Reinigung als einen selbstständigen, der von ihrer sonstigen Wirksamkeit unabhängig ist, ja diese sogar mehr oder weniger absorbirt und eine solche Absorption am Stärksten auf das vorschriftsmäßig erste Opfer ausübt, indem eben die Priorität des Opfers dessen vorzugsweise Betheiligung am Hauptzwecke des Cultus, nämlich an dem der Reinigung, involvirt. Das rabbinische Judenthum scheidet daher sehr scharf zwischen den Opfern der מחוסרי כפרה und den übrigen, wenn auch gleichnamigen Opfern und betrachtet Erstere gleichsam als ein Medicament, das seine Wirksamkeit auch ohne Wissen und Willen der zu Reinigenden vollständig übt (vergl. Nedarim 35 b*), und vindicirt ferner hinsichtlich der Wöchnerin die Sühne dem Ganzopfer und die Reinigung dem Sündenopfer, das nach seiner Meinung Jenem vorangeht**). Die Mischnah geht also allerdings von einem ganz andern Gesichtspunkte als unsere Darlegung aus, wenn sie die Priorität des

*) תכל צריכין רעה חוץ ממחוסרי כפרה.

**) Vergl. Schachim 90 b und Menachoth 4 b.

BIBLIOTECA

Digitized by Google

Aſcham für den Ausſätzigen durch die vorzugsweiſe Berufung desſelben zum הכשר begründet. Bedeutſam erſcheint für die Beurtheilung der rabbiniſchen Anſchauung die an dem zuletzt angeführten Orte vertretene Anſicht: die Erben könnten zu Gunſten ihres Todten wohl ein Sühnopfer, aber kein vorzugsweiſe zur Reinigung beſtimmtes Opfer bringen*). Ein Todter kann wohl der Sühne, aber keines Medicamentes bedürfen. In dieſem Sinne faßt die Gemara ibid. die Entſcheidung der Miſchnah auf, daß die Erben der verſtorbenen Wöchnerin das Ganzopfer, nicht aber das Sündenopfer für dieſelbe nachzubringen hätten. Doch ſcheint dieſe Miſchnah, auf welche die Abhandlung über das Ganzopfer zurückkommen wird, an einem andern Orte (Sebachim 5a) eher in einem entgegengeſetzten Sinne interpretirt zu werden, wie dort überhaupt ſelbſt in Bezug auf ſolche Opfer, die für einen Verſtorbenen dargebracht werden dürfen, der Grundſatz אין כפרה למתים ſich geltend macht.

Der Wiſſenſchaft darf es indeß nicht genügen, den Rabbinismus in ſeinem Zwieſpalte mit dem Moſaismus blos äußerlich darzuſtellen; es liegt in ihrer Aufgabe, die innere Triebkraft dieſer Geſtaltungen zu erforſchen, und als ſolche haben wir auch hier die Schuldübertragungstheorie zu erkennen. Das rabbiniſche Princip der Sühne iſt Uebernahme der Strafe von Seiten des Thieres für den ſchuldigen Menſchen. Die מחוסרי כפרה ferner, zu welchen Keritoth 8b blos den mit krankhaftem Samenfluß Behafteten, die krankhaft Menſtruirende, die Wöchnerin und den Ausſätzigen zählt, werden — wie oben nachgewieſen worden — von den Rabbinen als Perſonen betrachtet, deren Zuſtand nicht ſowohl zur Sünde führt, als vielmehr aus der Sünde entſpringt. Da nun aber die Sünde durch die Leiden, das heißt die von ihr hervorgerufene Strafe zugleich geſühnt wird, ſo kommen die Opfer ihrer ſühnenden Beſtimmung nach gleichſam post festum und müſſen daher hauptſächlich die Rolle der Reinigung übernehmen, eine Anſicht, die Sotah 15a und Schebuoth 8a auf das Klarſte mit folgenden Worten ausgeſprochen wird: חטאתו של מצרע ואשמו טעונין נסכים לפי שאינן באין על חטא .. התם מנגעיה הוא .. קרבן לאישתרויי דאיכפר .. (vergl. Raſchi zu Schebuoth ibid. בצער נגעו נתכפר לו העון).

In Betreff eines Verſtorbenen endlich wird die Schuld von dem Lebenden zur Abwendung jenſeitiger Strafen übernommen,

*) מכפרין אית בהו דאתי לאחר מיתה מכשירין ליה בהו דאתי לאחר מיתה.

Digitized by Google

und selbst die bestrittene Ansicht אין כפרה למתים scheint blos dem Thiere, nicht aber dem Menschen, die Fähigkeit zur desfallsigen Sühne abzusprechen, indem der Name verstorbener Eltern und Lehrer mit dem Zusatze, ihnen zur כפרה dienen zu wollen, erwähnt werden soll (Kiduschim 31 b).

60. (Zu S. 106.) Mit dieser Bestimmung des Ascham steht auch die durchgängige Wahl eines Männlichen für denselben in Uebereinstimmung, da es sich hier um Sühne des Geistes, des männlichen Princips im Menschen, handelt. Ebenso erklärt es sich nun von selbst, warum die Sühne des Hohenpriesters niemals einen Ascham erfordert. Noch weniger konnte die Gemeinde als solche ein Opfer, bei welchem die Subjectivität in so hohem Grade vorherrscht, darbringen. Indeß wird das überwiegende Hervortreten einer freiwaltenden moralischen Selbstbestimmung im Gegensatze zu der zwingenden Gewalt der objectiven Gesetzlichkeit in Hinsicht auf die Aschamverordnungen fast allgemein anerkannt und namentlich von Philo und Josephus hervorgehoben. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten über die Natur des Schuldopfers findet sich bei Bähr, Symb. II. 417. Eine Kritik derselben ist um so überflüssiger, als von einer sichern und festen Begründung dabei nirgends die Rede ist. Die, von Bähr nicht angeführte Ansicht Hengstenberg's (Authentie des Pent. II. 214) umkreist jedoch das Ziel am Nächsten, freilich ohne das Problem in der Hauptsache zu lösen. Hengstenberg bezieht das Sündenopfer auf Versündigung und das Schuldopfer auf Verschuldung. Inwiefern aber diese und jene gesühnt werden, die Verschiedenheit der Sühnmittel, der Factoren und Gegenstände der Sühne bei Beiden, und namentlich das Centrum des Aschambegriffes, nämlich das Verhältniß des Opfers zum Priester, dies Alles läßt Hengstenberg völlig unbeachtet, weshalb auch Zahlung und Opfer, Genugthuung für Menschen und Genugthuung für Gott durcheinandergeworfen, das Wesen der priesterlichen Schätzung verkannt und endlich gar noch bei Sünden ohne Wissen und Willen eine Verschuldung ohne Versündigung statuirt wird, während gerade bei vorsätzlichen Sünden אשם ohne חטאת stattfindet. Ueberhaupt irrt Hengstenberg, wenn er die Aschamsühne auf Verschuldung bezieht. Die Verschuldung an sich wird ebenso wie die Versündigung mittelst der Blutsühne des Sündenopfers aufgehoben und der Ascham hat seinem Wesen nach keinen andern Beruf, als Aufhebung nicht der Verschuldung, sondern des Gefühls der Verschuldung. Die Sühne sowohl des Schuld- wie des Sündenopfers bezieht sich niemals auf

Digitized by Google

die That der Sünde und der Schuld selbst, sondern ausschließlich auf den Zustand des sündigen und verschuldeten Individuums. Herzfeld endlich (Gesch. des israel. Volkes S. 431) bezieht das Sündenopfer auf ganz unverschuldete Vergehungen, das Schuldopfer dagegen auf mehr oder weniger vorsätzliche Vergehungen. Diese Ansicht, ohnehin mit ausdrücklichen biblischen Bestimmungen unvereinbar, beruht auf einer falschen etymologischen Auffassung von חָטָא und אָשַׁם, wonach das erste Wort Schuldlosigkeit, das letztere Vorsätzlichkeit involviren soll, während die Schrift in zahllosen Fällen den Ausdruck חטא von der vorsätzlichen Sünde gebraucht. Der Unterschied zwischen חטא und אשם liegt auf einer andern Seite. Jenes heißt: lückenhaft machen, (das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen, im Herzen sich concentrirenden Potenzen des innern Lebens stören), dieses bezieht sich auf die Verschuldung gegen das Object der innern Sündenthat. Am Schlusse will Herzfeld den mit seiner Meinung im schneidenden Widerspruche stehenden Ascham des Nasir und des Aussätzigen von jeder Betheiligung an der Sühne ausgeschlossen und blos für den Zweck der Lustration verwendet wissen. Der Mosaismus ist aber mit dieser, selbst auf talmudischem Standpunkte nur halbwahren Behauptung ebensowenig einverstanden, wie mit der Genesis des Aussatzes durch Sünde, welche Herzfeld, wahrscheinlich von der Bestrafung Miriam's mit dem Aussatze verleitet, für biblisch begründet hält. Bei solcher Verkennung des mosaischen Standpunktes ist es freilich nicht zu verwundern, wenn die betreffende Auseinandersetzung mit dem Urtheile schließt, „daß uns in den bezüglichen biblischen Stellen als in einer Totalität nichts Organisches, aus einem unwandelbaren Princip heraus Gegliedertes, sondern ein Aggregat von Bestimmungen vorliegt, die ein elastisches Princip dictirte." Einer unserer tüchtigsten und gelehrtesten Theologen hätte sich aber vor der Niederschreibung eines solchen Todesurtheils billiger Weise erst Rechenschaft über den mosaischen Opferbegriff überhaupt ablegen sollen. Es würden ihm dann nicht blos die Opferbestimmungen selbst als ein lückenloser Organismus, sondern fast jede Redewendung, jede Phrase in denselben als Ausdruck einer beispiellosen Consequenz, eines tief durchdachten, von der untersten Wurzel bis zur höchsten Spitze mit gleicher Sicherheit und Festigkeit verfolgten Planes erschienen sein. Die Elasticität in genanntem Sinne liegt wahrlich nicht in den mosaischen Principien, sondern in deren Auffassung!

Es übrigt nun noch die Begriffe des Schuld- und Sündenopfers auch in der Verschiedenheit der Beziehungen nachzuweisen,

Digitized by Google

die in Hinsicht auf den Ausdruck כפרה bei beiden vorkommen. Als Object der Aschamsühne erscheint nämlich mit Ausnahme von Levit. 5,18. 19, 22 sonst überall ausschließlich die Person des Opfernden, während dagegen das Object der Sündenopfersühne bald die Person des Opfernden allein, bald auch (allein niemals!) die Sünde bildet, in welchem letztern Falle dem וכפר noch על חטאתו oder מחטאתו angehängt wird. Dies führt uns zunächst auf die etymologische Erklärung des Ausdruckes כפרה. Die Grundbedeutung von כפר ist unstreitig: bedecken, Etwas mit irgend einem Stoffe belegen, bestreichen (Genes. 6, 14), eigentlich: Fehlendes ergänzen, gleichviel ob in Bezug auf ein noch Unfertiges oder schadhaft Gewordenes. Sonach sind bei der כפרה zwei Momente wohl zu unterscheiden; sie vernichtet die Lücke und renovirt das Lückenhafte. In Bezug auf die Lücke ist sie Zerstörung, in Bezug auf das Lückenhafte — Wiederherstellung. Im Pentateuch erscheint nun mit etwaiger Ausnahme der, keineswegs von Sündensühne im eigentlichen Sinne handelnden Stelle ונכפר להם הדם (Deut. 21, 8) der Begriff כפרה durchweg als Wiederherstellung und darum niemals ohne Beziehung auf das sündige Individuum, das dem theilweise hinzutretenden Anhange על חטאתו oder מחטאתו stets vorangeht. Sünde und Schuld sind überhaupt keine Objecte der Sühne; denn sie können nicht durch diese, sondern lediglich durch die göttliche Verzeihung vernichtet werden, und das Erscheinen derselben in spätern biblischen Schriften als solche Objecte wurde bereits eben als eine Folge davon bezeichnet, daß die göttliche Verzeihung eben blos durch die Sühne vermittelt wird. Allein selbst der sündenhafte Zustand, der ein Object der כפרה ihrem vernichtenden Momente nach ist, wird im Pentateuch keineswegs als unmittelbarer Gegenstand der Sühne aufgeführt, sondern entweder ganz verschwiegen oder doch nur hinter der Person des Opfernden genannt. Die Bibel schwankt aber keineswegs unsicher in der Wahl zwischen zwei Gegenständen der Sühne; sie faßt vielmehr den betreffenden Ausdruck stets als Wiederherstellung auf, und der Zusatz על חטאתו bedeutet ebenso wie מחטאתו wegen, gegen die (der) Sünde oder richtiger Sündenhaftigkeit (vergl. Gesenius WB. u. על und מן). In den nachmosaischen Schriften, wo sogar Schuld und Sünde als Sühnobject und zuweilen Gott selbst in Bezug auf seine verzeihende Gnade als Sühnender erscheint, kommt in der כפרה selbstverständlich der Begriff der Vernichtung der Sünde oder des sündenhaften Zustandes zum Vorscheine. Die Stelle in Exod. 32, 30 ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם kann unter כפרה unmöglich die göttliche Verzeihung

begreifen, da in diesem Falle המאתכם die Accusativform haben, und ferner anstatt Moses — Gott als Subject der Sühne genannt werden müßte. Und doch kann hier von einer Sühne im eigentlichen Sinne selbst nach der rabbinischen Auffassung dieses Begriffes noch weniger die Rede sein! Raschi fühlt die Schwierigkeit und sucht diese mit den Worten zu beseitigen: אשים כופר וקינוח וסתימה לנגד חטאתכם להבדיל ביניכם ובין החטא, das heißt ich will mittelst Fürbitte bei Gott einen Vorhang, eine Scheidewand zwischen euch und die Sünde setzen — also nicht כפרה im gewöhnlichen Sinne, die Raschi an einem andern Orte in ziemlicher Uebereinstimmung mit unserer Worterklärung als Reinigung auffaßt und zu Genes. 32, 21 in folgender Weise darstellt: אכפרה פניו אבטל רוגזו וכן וכופר בריחכם את מוח ... שכל כפרה שאצל עון וחטא ואצל פנים כלם לשון קנוח והעברה הן ולשון ארמי הוא והרבה בגמרא ... (vergl. Nachmanides ibid., der כופר von כפרה ableitet und als פדיון genommen wissen will). Besser jedoch wird אכפרה auf die Gestörtheit des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel bezogen, die selbst nach vollzogener Sündensühne, das heißt bußfertiger Rückkehr zu Gott von Seiten des Sünders immer noch fortdauert, so lange die göttliche Vergebung, die göttliche Auf- und Annahme des Rückkehrenden fehlt.

Es liegt sonach offen am Tage, warum die Schrift in Hinsicht auf die oben erwähnten Beziehungen einen Unterschied zwischen Ascham und Sündenopfer eintreten läßt. Der Hauptzweck des Erstern ist Gewissenssühne, während die Sühne des Letztern, wie schon oft erwähnt, mit der Aufhebung des sündenhaften Zustandes zugleich die göttliche Verzeihung für Sünde und Schuld ohne Ausnahme vermittelt. Nichtsdestoweniger hat aber der Ascham, indem seine Fettstücke auf dem Altare verbrannt werden, die Nephéschweihe und sonach die Aufhebung der Sündenhaftigkeit wenigstens zum Nebenzwecke. Wo nun Sünden- und Schuldopfer gleichzeitig dargebracht werden, wird naturgemäß der Nephéschweihe des Sündenopfers die Erwirkung der göttlichen Vergebung für die Versündigung, dagegen der Nephéschweihe des Schuldopfers dieselbe vermittelnde Function für die Verschuldung zugewiesen. Da aber, wo der Ascham allein fungirt, muß er nothwendig die Sühne des Sündenopfers in ihrer vollen Ausdehnung übernehmen. Im Levit. 5, 15—16, wo die Unvorsätzlichkeit ohne Zweifel neben dem Ascham noch ein Sündenopfer nachzieht, wird daher על המאתו weggelassen und selbst die vermittelnde Wirkung der Sühne in Hinsicht auf die Verschuldung ohne scharfe Betonung und blos mit ואכפר לו bezeichnet. Levit. ibid. V. 17—19 wird dem

Digitized by Google

gleichfalls neben dem Sündenopfer erscheinenden Aſcham ganz derſelbe Wirkungskreis angewieſen, nur wird hier על שגגתו wegen ſeines Verſehens, das heißt Verſchuldens hervorgehoben, um die gemilderte Natur dieſes, blos ein freiwilliges Schuldopfer nachziehenden Verſehens im Gegenſatze zu der V. 15 genannten Vergreifung an den göttlichen Heiligthümern, die einen pflichtmäßigen Aſcham nachzieht, hervorzuheben, wie denn offenbar in derſelben Abſicht auf eine mildernde Darſtellung auch in Num. 15, 25 כי שגגה הוא, על שגגתם vorkommt. Levit. ibid. 21—26 und Num. 5, 6—8 findet ebenſowohl auf vorſätzliche, wie unvorſätzliche Vergehungen Anwendung, und ſo mußte aus Rückſicht auf die Letzteren wegen des gleichzeitigen Erſcheinens eines Sündenopfers ebenfalls die Wirkung der Sühne auf die Sünde unerwähnt bleiben. In Levit. 19, 20—22 dagegen, wo ausdrücklich von Geißelung und Todesſtrafe, alſo von einer vorſätzlichen Sünde die Rede iſt, welche die Darbringung eines Sündenopfers nicht geſtattet, wird die Function des Letztern ihrem ganzen Umfange nach der Nepheſchweihe des Aſcham übertragen und daher dieſe Stellvertretung nicht blos erwähnt, ſondern in unverkennbarer Abſichtlichkeit in ein und demſelben Verſe zwei Mal durch .. וכפר עליו על חטאתו ונסלח לו מחטאתו אשר חטא mit möglichſtem Nachdrucke betont.

61. (Zu S. 106.) Vergl. Levit. 1, 3. 14. 3, 1. 7. 12. 4, 4. 14. 23. 28. 32. 5, 6. Ueberall der Ausdruck: er bringe, er bringe vor das Stiftsgezelt, er bringe vor den Herrn. Blos beim Speiſeopfer Levit. 2, 2. 5, 12 heißt es: „er bringe es zu dem Prieſter und dieſer faſſe davon eine Handvoll ...“ Hier wird das Bringen vor den Prieſter offenbar deshalb hervorgehoben, um die Unfähigkeit des Opfernden, die קמיצה in eigener Perſon vorzunehmen, mit vollem Nachdrucke zu bezeichnen, zumal die Zubereitung und ſelbſt der Aufguß von Oel und Weihrauch vom Eigenthümer geſchehen durften (vergl. Menachoth 9a). Auch Levit. 17, 5 wird befohlen: ... והביאם לה' אל פתח אהל מועד אל הכהן. Dieſe Stelle ſcheint aber auf den erſten Anblick ohnehin ſehr befremdend, indem פתח אהל מועד dem אל הכהן vorangeht. Ein näheres Eingehen auf die Geſammtverordnung läßt aber nicht blos dieſe, ſondern zugleich noch eine andere bedeutende Schwierigkeit ſchwinden. Die Verordnung wird nämlich nicht an Iſrael allein, ſondern auch an Ahron und deſſen Söhne gerichtet (V. 2). Dieſe höchſt auffallende Erſcheinung ſucht Nachmanides dadurch zu erklären, daß mit dem betreffenden Befehle zugleich auch den Prieſtern das Opfern außerhalb des Stiftsgezeltes verboten ſei. Allein ab-

Digitized by Google

gesehen davon, daß ein solches Verbot sich wohl von selbst verstehe, müßte der Inhalt des Befehles doch wenigstens irgendwie auch an die Priester gerichtet werden, während nach der üblichen Auffassung derselbe sich ausschließlich an Israel wendet. In der That kommt aber ein solcher Befehl an die Priester, freilich nicht im Sinne des Nachmanides, wohl vor. Zieht man nämlich den Grund der ganzen Verordnung in Erwägung, der anerkanntermaßen in den, mit dem Schlachten außerhalb des Stiftsgezeltes verbundenen heidnischen Sitten besteht (V. 7), so läßt sich nicht mehr daran zweifeln, daß mit diesem eigenthümlichen, blos zum Zwecke des Fleischgenusses dargebrachten Opfer keinerlei beläftigende Abgaben verbunden waren und außer dem auf dem Altare Gottes verbrannten Inschlitte alles Uebrige den Eigenthümern gehörte, so daß diesen keineswegs wie sonst die Pflicht oblag, den Priestern eine Hebe zu entrichten. Es war daher nothwendig, den Priestern V. 7 das Sprengen des Blutes und die Opferung des Inschlittes zu befehlen, ihnen in diesem besondern Falle die unentgeltliche Uebung der Opferfunctionen aufzuerlegen. Sonach hat auch das Bringen zum Priester keine andere Bedeutung, als daß diese zur Annahme des Opfers ohne irgend einen Anspruch auf Belohnung gehalten seien.

62. (Zu S. 110.) Diese Brode sind ebenso wie die לחמי נזיר und שתי הלחם beim Wochenfest-Opfer, wovon ausschließlich Letztere überhaupt den Namen מנחה tragen, von der eigentlichen Minchah, von dem Speiseopfer streng zu unterscheiden. Von diesem kam unter allen Umständen ein Theil auf den Altar, während diese Brode durchaus nicht auf den Altar kamen, sondern als Eigenthum von Privaten diesen in Gemeinschaft mit dem Priester, als Eigenthum der Gemeinde dem Priester allein zufielen und blos zu dem Zwecke dargebracht wurden, durch die Verbindung mit dem Opfer geweiht zu werden und beim Genusse des Opferfleisches als geweihte Zuspeise zu dienen. Es ist daher ein doppeltes Versehen von Herzheimer, in seinen Noten zu Levit. 7, 16 zu erklären: „bei dieser zweiten Art von Friedensopfern war kein Speiseopfer.“ Ein Speiseopfer — מנחה — mußte allerdings nach Num. 15 auch שלמי נדר ונדבה begleiten; allein von einem solchen ist in der bezüglichen Verordnung überall gar keine Rede, wie denn auch — was bereits erwähnt worden — unter den genannten Broden blos שתי הלחם aus später zu entwickelndem Grunde Minchah genannt wird.

Digitized by Google

63. (Zu S. 110.) Vergl. Maim. Maaſe Hakarbanoth 9. 5: שלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה והוא הנקרא תודה ואותו הלחם נקרא לחם תודה.

64. (Zu S. 113.) Merkwürdiger Weiſe will Raſchi, gewiß aus Rückſicht auf die Exod. 29, 28 zwiſchen Schlamim und מלאים gezogene Parallele, in der angeführten Erklärung auch in dem Ausdrucke שלמים den Begriff der Vollendung, Ergänzung finden und tritt ſo mit ſeinem eigenen Commentar zu Levit. 3, 1 in Widerſpruch. Nachmanides erkennt in dem Danke der Prieſter gegen Gott für die innerhalb ſeines Hauſes ihnen verliehene hohe Würde das Gemeinſame zwiſchen מלאים und שלמים. Dieſe ſcharfſinnige Bemerkung hat inſofern ihre volle Richtigkeit, als Dank gegen Gott ein Hauptmoment in der Idee des Friedensopfers ausmacht; dagegen muß entſchieden in Abrede geſtellt werden, daß das beſtimmte Object dieſes Dankes in der angegebenen Weiſe auf מלאים ſich anwenden läßt.

65. (Zu S. 113.) Auch die Miſchnah ſtellt die Friedensopfer des Wochenfeſtes und des Naſir in Hinſicht auf die Abkürzung des Zeitraumes für den Genuß des Fleiſches dem Dankopfer gleich, und zwar mit Ausſchluß der שלמי חגיגה, obgleich ihr dieſelben gleichfalls als Pflichtopfer gelten (Sebachim 54b und 55a).

66. (Zu S. 114.) Raſchi bezieht die Worte לא ירצו לכם Levit. 22, 25 auf Sühne. Weſſeli ibid. erklärt ſich aber mit Recht entſchieden gegen dieſe Auffaſſung, da in keinem Falle durch das von einem Ausländer gebrachte Opfer Iſrael geſühnt werden kann. Jener Ausdruck will gewiß nichts Anderes, als die Verantwortlichkeit Iſraels für die Annahme fehlerhafter Opfer von Heiden bezeichnen. Dieſen wird in einem ſolchen Falle keine Schuld beigemeſſen; aber euch — ſo lautet das göttliche Wort — wird ein ſolches Opfer nicht wohlgefällig, das heißt nur mißfällig aufgenommen werden. Daß ferner Jecheskel 45, 15. 17 für die Sühnkraft der Friedensopfer nichts beweiſt, darf kaum erſt erwähnt werden, da לכפר עלה auf bezogen werden kann und ohnehin der dort beſchriebene Opfercultus bekanntlich eine fortlaufende Negation des moſaiſchen bildet, weshalb nach den Rabbinen die Aufnahme des betreffenden prophetiſchen Buches unter die canoniſchen Schriften beanſtandet worden ſein ſoll.

67. (Zu S. 116.) Ebenſowenig ſteht Hebel's animaliſches Opfer bei dem Verbote der erſt Noach geſtatteten animaliſchen

Digitized by Google

Nahrung mit unserer Theorie im Widerspruche (Genes. 1, 30. 4, 4. 9, 3); denn zunächst kann, da ומחלבהן „von ihren vorzüglichsten" (nicht: ihren Fettstücken) bedeutet, das Opfer Hebel's wie das Noach's als Ganzopfer betrachtet werden (vergl. Sebachim 116a) und ferner gehört die ganze Erzählung von Kain und Hebel dem Jehovisten, das indirecte Verbot der animalischen Nahrung in der vornoachidischen Zeit aber dem Elohisten.

68. (Zu S. 117.) Daß bei ומתודים לה' אלהי אבותיהם (2 Chron. 30, 22) nicht etwa an ein Sündenbekenntniß zu denken sei, geht schon aus der überaus freudigen Stimmung hervor, womit das Fest der Wiedereinführung des vergessenen mosaischen Cultus von Seiten des Volkes begangen wurde. Die ganze Feier trägt das Gepräge eines ungewöhnlichen Jubels (שמחה גדולה), den das Vorherrschen des Schuldbewußtseins in keinem Falle gestattet. Das Volk vertraut vielmehr mit dem Könige auf den „guten versöhnlichen Gott," ganz dem frohen Gedanken an das wiedergefundene Heil hingegeben. Raschi erklärt daher ומתודים: und sie dankten (על זבח תודה ומודים לה' על הנס שעשה להם שזכו). Derselben Ansicht ist auch Gesenius (WB. s. v. ידה II.). Dagegen kehrt Bähr, Symb. II. 380 das Verhältniß um und erblickt in תודה, im hebräischen Begriff des Dankes gegen Gott überhaupt nur Sündenbekenntniß. Bähr vindicirt hier wie überall dem Mosaismus den, der innersten Natur desselben widerstrebenden Grundsatz, daß die Anerkennung der absoluten Heiligkeit Gottes den Mangel selbst an relativer Heiligkeit, das heißt Sündenhaftigkeit für den Menschen involvire, und sein ganzes System hat diesen logischen Fehler zur Basis. Vielmehr schließen die Friedensopfer den Gedanken an Sündenhaftigkeit und Sündensühne dermaßen aus, daß überall, wo dieselben mit dem Sünden- und Ganzopfer — wie beim Wochenfeste und nach Beendigung des Nasirats — gemeinsam kommen, sie nicht nach üblicher Weise dem Ganzopfer unmittelbar folgen, sondern das Sündenopfer zwischen Beiden steht, offenbar deshalb, weil im Zustande der Sündenhaftigkeit, des Zwiespalts mit Gott, ein Friedensopfer als Symbol des Friedens im Menschen, wie zwischen Gott und Menschen nicht dargebracht werden durfte; ein Gedanke, der sicherlich auch den Rabbinen bei der Lehre מי שהוא שלום מביא שלמים ואין אונן מביא שלמים (Vajikra Rabbah 9) vorschwebte, wobei nicht zu vergessen, daß auf rabbinischem Standpunkte jede Trauer, wie jedes Leiden überhaupt auf Sünde zurückgeführt wird und daß freilich eine andere Meinung

Digitized by Google

wieder von der sühnenden תודה spricht*). Ja bei der Wiederherstellung des reinen Cultus unter Jechiskiah heißt es 2. Chron. 29, 31 nach der vollzogenen Sühne durch Ganz- und Sündopfer ausdrücklich: עתה מלאתם ידכם לה' גשו והביאו זבחים ותודות לבית ה', das heißt nun seid ihr gesühnt, Gott geweiht und daher auch fähig, Friedensopfer zu bringen!

Ueberhaupt hat Bähr die biblischen Bestimmungen über Friedensopfer zum Theile in sehr wesentlichen Punkten mißverstanden. Er theilt nämlich (Symb. II. 352) dieselben in drei Classen, in תודה, נדר und נדבה, und ignorirt völlig die erste Hauptclasse, die Pflichtopfer (שלמי חובה)**). In Folge dieses Mißverständnisses werden natürlich die Pflichtopfer unter die Rubriken תודה und נדר vertheilt, und so entsteht denn eine grenzenlose Verwirrung. In den שלמי נדר erblickt Bähr nicht mehr einfach angelobte Opfer, sondern solche Friedensopfer, die mit irgend einer Angelobung von selbst verbunden sind und erst nach Beendigung der Gelübdezeit gebracht werden (ibid. 371), und das Friedensopfer des Nasir verwandelt sich in שלמי נדר. Welche Confusion! Welcher Rubrik will aber Bähr dann die Friedensopfer am Wochenfeste zuweisen, die doch mit keinem Gelübde verbunden sind? Etwa den שלמי תודה? Dann müßten jene statt שתי הלחם mindestens außer diesen noch die in Levit. 7, 11. 12 verordneten viererlei Brode mit sich führen, und so könnten denn die wichtigsten Pflichtopfer nur noch den — שלמי נדבה beigezählt werden!!!

69. (Zu S. 122.) Bedeutet עָלָה im Hiph. zu Grunde richten, so bezeichnet es in der intransit. Form natürlich: zu Grunde gehen, sich auflösen, in Etwas aufgehen, und in diesem Sinne kommt das Wort in der Bibel freilich nur, aber um so bezeichnender in Bezug auf Verbrennen vor. So in Jerem. 48, 14 שדד מואב ועריה עלה. Kimchi übersetzt נפסק und legt diese Bedeutung sogar dem Ausdrucke עלה יצועי bei (Genes. 49, 4). So ferner עלה כליל העיר Richter 20, 40 — freilich in Verbindung mit השמימה, und endlich ואעלה באש מחניכם durch's Feuer aufgehen lassen (Amos 4, 10).

Ibn Esra's Erklärung, wonach עולה על הרוח von עלה abstammen soll, ist dem Midrasch Rabbah entnommen: אין העולה

*) Vergl. dagegen Tanchuma zu צו: כל הקרבנות שהיו מביאין היו מביאין על העברות . . . אבל התודה על הנס היתה באה.

**) Vergl. De Wette Archäologie §. 201.

Digitized by Google

באה אלא על הרהורי עבירות הלב .. מקרא מלא הוא והעולה על רוחכם .. העולה מכפרת על העולה על רוחכם. Sonach hieße עלה im Herzen aufsteigen. Da das betreffende Opfer aber dem Weſen und dem Zwecke nach ſchlechterdings nicht als Sühnopfer betrachtet werden kann, ſo bedarf dieſe aus dem Objecte der Sühne hergenommene Erklärung kaum einer Widerlegung. Nach Geſenius bedeutet עולה **quicquid ascendit in altare (i. e. altari imponitur)**. Allein alle Opfer kamen ja wenigſtens theilweiſe auf den Altar, und das Charakteriſtiſche des Ganzopfers, das ſonach eben im Verbrennen des Ganzen (כליל) beſtünde, fehlt gerade im Namen. Nach Abarbanel bedeutet עולה: aufwärtsſteigen, und auch dies iſt unhaltbar (ſ. weiter unten Note 73). Mehr nähern ſich unſerer etymologiſchen Auffaſſung die Vulgata und LXX, die **holocaustum**, *ὁλοκαύτωμα* (*ὁλόκαυστος*) haben, eine Zuſammenſetzung aus *ὅλλυμι* — tranſitiv: ich richte zu Grunde und zugleich intranſitiv: ich gehe zu Grunde — und *καυστός*, verbrannt u. ſ. w., wonach der Schwerpunkt nicht auf die Totalität des Verbranntwerdens, ſondern auf das Zugrundegehen durch's Feuer gelegt wird.

70. (Zu S. 123.) Thoſaphoth Berachoth 26b wollen Rabbi Jehudah die Anſicht קטרת הקנוה כנגד תפלה unter Berufung auf תכון תפלתי קטרת לפניך (Pſ. 141, 2) vindiciren, und dieſer Anſicht folgt auch Bähr (Symb. I. 146), welcher in der Verbreitung des Wohlgeruches Ausbreitung des göttlichen Namens erblickt. Allein der Pſalmiſt nennt 66, 15 auch das Fleiſchopfer ausdrücklich קטרת und der Zuſatz ערב מנחת כפי משאת ſetzt gerade die Hinweiſung auf das Abend-Ganzopfer außer Zweifel. Das Räucherwerk, das als Wolkenſäule über die Caporeth, die göttliche Offenbarungsſtätte, dahinzog, ſymboliſirt ſicherlich den Gedanken der Verhüllung, das heißt Unenthüllbarkeit des göttlichen Weſens trotz der Offenbarung ſeines Willens, die Idee: וראית את אחורי ופני לא יראו (vergl. Exod. 33, 23. Levit. 16, 3. 13). Hieraus erklärt ſich auch die Gleichzeitigkeit des Räucherns und Lichtanzündens (Exod. 30, 7). Das Licht iſt Symbol der Gotteslehre, des geoffenbarten göttlichen Willens; dieſer geoffenbarte Wille iſt für den Menſchen nicht blos überhaupt erkennbar, ſondern in ſeiner ganzen Wirkſamkeit von der Eigenſchaft der Erkennbarkeit, das heißt vom thatſächlichen Erkanntwerden abhängig. Dagegen bleibt die zwiſchen den Cherubim erſcheinende Herrlichkeit Gottes an und für ſich ſelbſt den Augen aller Geſchaffnen verhüllt und unergründbar. Num. 17, 11 wird allerdings von einem ſühnenden Räucherwerke ge-

Digitized by Google

sprochen. Dort ist jedoch, wie bereits Ibn Esra bemerkt, die Rede keineswegs von dem für das Heiligthum bestimmten Räucherwerke, sondern von gewöhnlichem Räucherwerke, das nach Ohel Joseph zu Ibn Esra ibid. zur Reinigung der Atmosphäre diente und eben dadurch der Pest Einhalt that. Nach der rabbinischen Auffassung, die Sebachim 88 b ein sühnendes Räucherwerk in Bezug auf die Sünde annimmt, bliebe es unbegreiflich, daß die Sühne inmitten der Gemeinde außerhalb des Stiftgezeltes vollzogen wurde. Bähr identificirt indeß ohnehin auf eine erkünstelte Weise Anbetung Gottes und Ausbreitung des göttlichen Namens, und geht soweit, im Wohlgeruche ein Symbol des göttlichen Namens zu erblicken, ohne zu bedenken, daß im Hebraismus zumal in Bezug auf Gott Name und Wesen synonyme Begriffe bilden und ein Symbol des göttlichen Namens ebenso unstatthaft, wie eine Versinnbildlichung des göttlichen Wesens erscheint und daß ferner die Schrift wohl in Bezug auf Opfer, nicht aber im Zusammenhange mit dem Räucherwerke vom Gedenken des göttlichen Namens spricht (Exod. 20, 21.)

71. (Zu S. 126.) Dieser Gegensatz in der Stellung der Opfer zwischen dem verunreinigten Nasir und dem, seine Gelübdezeit beendigenden Nasir zeigt zur Genüge, daß die biblischen Schriften auch in dieser Hinsicht nicht etwa Zufälligkeiten, sondern einem streng leitenden Grundgedanken ihre Entstehung verdanken. Daß übrigens Num. 6, 16 der ibid. V. 14 klar bezeichneten Priorität des Ganzopfers nicht widerspricht, erklärt schon Ibn Esra mit den Worten: בעבור שהזכיר באחרונה כי כן מנהג הלשון. Im Widerspruche mit den ausdrücklichen biblischen Bestimmungen stellt jedoch die Mischnah in Nasir 45 a und Sebachim 89 a die Regel auf: שהחטאת קדמת בכל חטאת העוף קודמת לעולת העוף, מקום, eine Regel, welche die Gemaristen sogar auf die Festopfer ausdehnen (Sebachim 90 a und b). Die Baraitha ibid. widerspricht aber der Mischnah, unterscheidet insbesondere zwischen dem sühnenden und nichtsühnenden Ganzopfer und will Letzterem bei der Wöchnerin keine Sühnkraft und gerade darum die Priorität vor dem Sündenopfer zuerkannt wissen. Die Gemara sucht aber die Baraitha mit demselben Zwange wie die Bibel mit der Mischnah in Einklang zu bringen. Indeß bezeichnet die Mischnah ibid. trotz der Verkennung des Wesens beider Opfer die wesentlichsten und wirksamsten Bestandtheile eines jeden derselben sehr richtig, indem sie lehrt: כל המקודש מחבירו קדם את חבירו דם החטאת קודם לדם העולה מפני שהוא מרצה איברי עולה קדמין לאמורי חטאת מפני שהוא כליל. In Betreff des Blutes wird sonach dem

Digitized by Google

Sündenopfer, in Betreff der zu verbrennenden Opfertheile dem Ganzopfer ein höheres Maß von Heiligkeit zugeschrieben. Die Seele des Sündenopfers ist das Blut, die des Ganzopfers — das Feuer! Ja es wird hier klar genug angedeutet, daß das Ganzopfer wenigstens nicht vorzugsweise eine sühnende Bestimmung besitzt und diese in keinem Falle durch Blut erfüllt. Ueberhaupt finden sich in der Mischnah auch sonst noch mancherlei, wenn auch dunkle Anklänge an die ursprüngliche Bestimmung des Ganzopfers, die erst den Gemaristen bis auf die letzte Spur abhanden gekommen, und dahin gehört vorzüglich die oben erwähnte und von der Gemara Menachoth 4 b sicherlich mißdeutete Halachah: האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשי' עולתה, עולתה ומתה לא יביאו יורשי' חטאתה. Bei der gesühnten Wöchnerin nämlich wird עולה ein Gebet um göttliche Vergebung; ein solches Gebet für das Heil der Verstorbenen sollten nun die Erben nicht unterlassen, während dagegen eine Sühne der Todten keinen Raum findet. In Makkab. II. 12, 43, 44 werden gleichfalls Opfer wegen der Sünden Verstorbener erwähnt und dieselben mit dem Beten für deren jenseitiges Heil identificirt. Daß hierbei blos an Ganzopfer zu denken, kann um so weniger bezweifelt werden, als Sündenopfer niemals freiwillig dargebracht werden durften. Wie man in der makkabäischen Zeit auch immer von Sühne überhaupt und namentlich in Bezug auf Verstorbene denken mochte, ob man dieselbe, dem biblischen Sühnbegriff angemessen, auf die Gefallenen für völlig unanwendbar oder nach rabbinischer Anschauung wohl anwendbar, aber eben schon durch den Tod selbst bereits erzielt hielt — jedenfalls sollten die Opfer die göttliche Vergebung vermitteln. Gutmann übersetzt V. 45: „Er zog . , daher verrichtete er ein Sühnopfer für die Getödteten, damit sie von der Sünde erlöst werden möchten;" allein weder die Vulgata noch die LXX sind hiermit in Uebereinstimmung zu bringen. Erstere spricht an dieser Stelle blos vom Beten: sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare... und auch bei Letzteren ist lediglich vom Erwirken der Versöhnung (nicht von Darbringung eines Sühnopfers) zur Befreiung von der Sünde die Rede: — — *ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.* Auch Nedarim 35 b liefert ein höchst beachtenswerthes Beispiel, um wie viel die Mischnah dem wahren Verständnisse des mosaischen Opfers näher steht, als die Gemara. Jene gestattet nämlich demjenigen, welcher sich jede Nutznießung der Kräfte eines bestimmten Priesters abgelobte, von diesem Priester zu seinen Gunsten die Opfer von יולדת, זב und זבה, so wie überhaupt חטאות ואשמות darbringen

zu lassen. Diese unverkennbare Ausschließung der עולות ושלמים läßt einen tiefen Blick in die Mischnah'sche Auffassung des Verhältnisses zwischen den letzteren und ersteren Opfergattungen thun. Das Sünden- und Schuldopfer hebt blos einen Schaden auf, gewährt sonach keinen positiven Gewinnst, und nur ein solcher wird nach der Bestimmung der vorausgehenden Mischnah המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו ופורע את חובו ומחזיר לו את אבידתו durch die desfallsige Abgelobung eines Nutzens anzunehmen verboten. Das Ganz- und Friedensopfer dagegen gewährt positives Heil, nicht blos — wie jene — Reinigung, sondern Heiligung. Blos die mit Sündenopfern verbundenen עולות der erwähnten מחוסרי כפרה werden durchweg als Mitfactoren der Sühne betrachtet und darum in genanntem Betreffe den Sündenopfern gleichgestellt. Die Gemaristen aber verkennen diesen prinzipiellen Unterschied und wissen daher die Mischnah, die bei der oben erwähnten Beeidigung des Hohenpriesters diesen in Uebereinstimmung mit dem Mosaismus als einen Bevollmächtigten von Seiten der Gemeinde (שליח צבור) hinstellt, nur durch unhaltbare Interpretationen und die Annahme כהני שלוחי דשמיא zu erklären.

Was endlich die Priorität des Ganzopfers bei der Gemeindesühne Num. 15, 24 betrifft, so handelt sich's dort, wie bereits oben bemerkt worden, um ein Minimum der Verschuldung, wobei das Gefühl der Sünde mit weit größerem Rechte als in einem ähnlichen Cultus 2. Chron. 29 von dem des Dankes über die Entdeckung des Versehens, die eben die Veranstaltung der Sühne ermöglicht, verdrängt wird. Jedenfalls weist das begleitende Speise- und Trankopfer, wie sich später herausstellen wird, auf ein Ganzopfer, das weder die Sühne, noch die göttliche Verzeihung zu vermitteln hat.

72. (Zu S. 126.) Das Object des Sündenopfers an Neumonden und Festtagen scheint gleichfalls wie bei den vier Unreinen in der innern Sünde zu bestehen, da der Mosaismus auch in der Fülle des (festlichen) zeitlichen Genusses eine Herausforderung zum Kampfe gegen das moralische Uebel, einen Factor der Selbstüberhebung und der Gottvergessenheit erblickt. Sonach läge den genannten Sündenopfern derselbe Gedanke zu Grunde, der Job nach jedem festlichen Gelage für das religiöse Heil seiner Kinder mit Besorgniß erfüllte und dessen Nachwirkung Holdheim (Jüdische Predigten I. Bd. Berlin 1852. S. 191) ganz richtig die Institution שני וחמשי zuschreibt. In hohem Grade bezeichnend ist dagegen der Wegfall des Sündenopfers am Sabbathe.

Digitized by Google

Dieſen Tag ſollte ganz und gar die Idee der göttlichen Güte und Weisheit und insbeſondere der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menſchen ausfüllen; an ihm ſollte eben vermöge dieſer ſeiner Beſtimmung der ſündige Menſch gar nicht zum Vorſchein kommen, zumal aus dem öffentlichen Cultus gänzlich verſchwinden. Intereſſant und bedeutungsſchwer ſind in dieſer Hinſicht die Worte des Nachmanides: ואין במוספי שבת חטאת .. מפני שכנסת ישראל בת זוגו והכל שלום. Demgemäß kennt ſelbſt das rabbiniſche Judenthum am Sabbathe kein Sündenbekenntniß, kein Bußgebet, ſondern nur Dank- und Triumphgeſang, Bewunderung der göttlichen Schöpfermacht, Verherrlichung Gottes und Iſraels!

73. (Zu S. 126.) Vergl. Abarbanel zu Levit. 1. והנה תכלית העולה היא לדבק הנשמה השכלית עם בוראה יתברך .. והיא נדבק אל האש ומתאחד עמו .. ולכן נקראת עולה לפי שחורה על נפש האדם העולה היא למעלה .. ומפני זה ארז"ל אין העולה באה אלא על הרהורי הלב .. ובעבור זה הי' העולה תמיד זכר חמים כי הצורה נמשלה לזכר והחמר לנקבה. Hiernach wird das Wort עולה von Aufſteigen zu Gott hergeleitet; allein der Elohiſt, dem Leviticus faſt durchweg angehört, iſt weit von jener Anſchauung entfernt, die Gott in den Himmel einſchließt, und betrachtet ihn vielmehr als allgegenwärtig im eigentlichſten Sinne des Worts, ja die Erde ſogar als Mittelpunkt des Weltalls. Mit unſerer Auffaſſung ſtimmt übrigens auch die Bezeichnung des, ein Ganzopfer Darbringenden mit אדם (Levit. 1, 2), während bei den übrigen Opfern in einer ſchon dem Talmud auffälligen Weiſe plötzlich der Ausdruck נפש für den Opfernden zum Vorſcheine kommt und durchweg beibehalten wird (vergl. Sebachim 5b und Menachoth 104b). Der Name אדם drückt für den Elohiſten den höchſten Grad der menſchlichen Dignität — דמות אלהים — aus; er iſt eigentlich der Name des menſchlichen Geiſtes, der im Ganzopfer ſeine höchſten Triumphe feiert. Unſere heutige Anſchauung, die das Gemüth vorzugsweiſe als das betende Subject auffaßt, iſt durchaus falſch und unmoſaiſch, jener Sphäre angehörend, wo das Gebiet des religiöſen Erkennens in das des religiöſen Glaubens verwandelt und dann Letzteres allerdings in ſtrenger Conſequenz dem ſkeptiſchen Geiſte entzogen und dem lenkſamern, gleichſam naivern Gemüthe zugewieſen wird. Die moſaiſche Gemüthlichkeit gehört der animaliſchen Lebenskraft, dem Nepheſch, erhält alle ihre höheren Fähigkeiten und Objecte durch die Vermittlung des Geiſtes und wird erſt durch dieſen in die höhere Sphäre gezogen, wie hinwiederum der Geiſt erſt vermittelſt der Verbindung mit dem Nepheſch der Befleckung

Digitized by Google

durch die Sünde theilhaft werden kann. Das Gebet ist sonach ein wesentlich dem Geiste angehöriger Act, der natürlich das nach Gott gelüstende Gemüth mit emporzieht, ohne daß dieses jedoch dem Schwunge des gottentstammten Seraph bis zum höchsten Gipfelpunkte zu folgen vermöchte. Hiermit scheint uns auch die tiefere Bedeutung des Wortes התפלל für Beten gefunden. Die Radix פלל bedeutet: scheiden, auseinanderziehen, also התפלל: sich selbst scheiden, und eine solche Selbstscheidung vollzieht der betende Mensch in der That, indem der zu seinem Urquell zurückkehrende Geist im vollsten Maße seiner unvergänglichen Würde, seiner höhern Abstammung und des Gegensatzes zwischen sich und der animalischen Lebenskraft inne wird.

74. (Zu S. 127.) Vergl. Abarbanel zu Exod. 29, 35. Die Nichterwähnung der Speiseopfer hat ihren Grund einfach darin, daß dieselben, wie sich aus der folgenden Erörterung ergeben wird, unter die Kategorie theils der ausgeschlossenen Sündenopfer, theils der sie von selbst mitbegreifenden Ganz- und Friedensopfer fallen, denen sie meistens als Begleiter folgen.

75. (Zu S. 129.) Levit. 2, 6 wird der Oelaufguß nicht etwa zur Ausschließung des Weihrauchs, sondern darum wiederholt, weil sonst der Meinung Raum gegeben wäre, als ob nur rohes Mehl, nicht aber bereits mit Oel eingerührtes בלולה בשמן außerdem noch des Oelaufgusses שמן הצקת bedürfte. Die rabbinische Ansicht, welche auch noch מתן שמן בכלי fordert, ferner מאפה תנור vom Oelaufguß dispensirt und dagegen dem Levit. 2, 1—3 bezeichneten Speiseopfer בלולה בשמן vindicirt, bedarf wohl keiner Widerlegung und verdient blos als Maßstab für das ganze talmudische Verfahren in Betreff des Speiseopfers Erwähnung (vergl. Menachoth 74b und Maim. Maaseh Hakarbanoth 13, 5). Uebrigens zeigt die Discussion des Mischn. Lamelech ibid. die grenzenlose Verwirrung, zu welcher diese verkehrte Handhabung des ebenso klaren, als einfachen biblischen Wortes führt.

76. (Zu S. 131.) Auch Raschi erklärt במעדיכם als Hinweisung auf Pflichtopfer. Stricte genommen kann sich sonach diese Bestimmung nur auf Ganzopfer beziehen, da festliche pflichtmäßige Friedensopfer blos am Wochenfeste stattfinden, dann aber das Speiseopfer nicht zur Begleitung, sondern zwischen sich und dem vorangehenden Ganzopfer in der Mitte haben.

77. (Zu S. 133.) Auch Winer, RWB. A. Pfingsten, faßt Omer als eine dem Priester zufallende Gabe auf (vergl. Bähr

Digitized by Google

Symb. II. 615). Uebrigens beziehen die Rabbinen die Neuheit des aus den zwei Broden bestehenden Opfers auf die von Omer verschiedene Fruchtart desselben. Vergl. Raschi z. St.

78. (Zu S. 133.) בדין הוא שתהא מנחת חוטא טעונה שמן ולבונה שלא יהא חוטא נשכר ומפני מה אינה טעונה שלא יהא קרבנו מהודר בדין הוא שתהא חטאת חלב טעונה נסכים . . . ומפני מה אינה טעונה שלא יהא קרבנו מהודר. Das Sündenopfer soll nicht geschmückt werden und daher das animalische Sühnopfer auf die Begleitung des Speiseopfers überhaupt, wie das vegetabilische Schuldopfer auf Oel und Weihrauch verzichten, dagegen das Schuld- und Sündenopfer des bereits durch seine Leiden gesühnten Aussätzigen, die im Grunde nur zum Zwecke der Lustration dienen, jenen Schmuck wieder ansprechen dürfen. Beim Begleitungsopfer wird der Weihrauch durch das Trankopfer ersetzt und Oel allein als Zugabe gefordert. Merkwürdig ist die Symbolik des Maimonides im Mischnah-Commentar zu Menachoth 11b, wornach קומץ המנחה die Fettstücke und der Weihrauch das Blut vertreten soll, eine Deutung, die ebensowenig der Bibel, als dem talmudischen Judenthum entspricht und schon in dem Wegfall des Weihrauchs gerade beim vegetabilischen Sündenopfer ihre entschiedene Widerlegung findet.

79. (Zu S. 135.) Raschi folgt in der Begründung des Wegfalles von Oel und Weihrauch natürlich ebensowohl hier, wie beim vegetabilischen Sündenopfer der rabbinischen Ansicht שלא יהא קרבנו מהודר. Dem Verhältnisse des Eideropfers zum Reinigungseide nach unserer Auffassung entspricht auch die Sitte des biblischen Alterthums, wonach der Schwörende die Hand unter die Hüfte dessen, dem er Etwas beschwört, legt (Genes. 24, 3. 47, 29), indem schon die Rabbinen ganz richtig ירך auf das Zeugungsglied beziehen, welches das heilige Siegel des Bundes an sich trägt (vergl. Bohlen, Genesis S. 244). Freilich fehlt hier die symbolische Stellvertretung des Nephesch, wie sie beim Eideropfer stattfindet; aber immer berührt der Schwörende ein Heiliges gleichsam als Zeugniß für die Heiligkeit seiner Gesinnung. Die נקיטת חפץ hat daher allerdings, obgleich von der Mischnah nicht gekannt, ihre tiefe biblische Begründung nicht blos in der vorhin genannten und schon von der Gemara dafür angeführten Sitte, sondern auch im Eideropfer. Daß im vorliegenden Falle die Eidesleistung ein Opfer erfordert und nicht wie beim promissorischen Eide Elieser's und Joseph's unter einfacher Berührung eines heiligen Gegenstandes geschieht, hat seinen Grund im Vorliegen eines schweren Verdachtes in Bezug auf eines der schwersten Verbrechen. Im Uebrigen ist die von verschie-

Digitized by Google

denen Seiten unter Berufung auf das Eiferopfer ausgesprochene Behauptung, daß die mosaische Ehe das Bündniß zwischen Gott und Israel symbolysire und der Ehebruch κατ' ἐξοχήν ein Abfall von Jehovah sei, nichts weiter als Schaum und Traum. Der Mangel aller religiösen Formen bei der Eheschließung, die Straflosigkeit des Ehebruches von Seiten des Mannes, die Gestattung der Polygamie und endlich die Auflösbarkeit der Ehe, die selbst bei der strictesten Auffassung der ערות דבר doch in keinem Falle durch erwiesenen Ehebruch bedingt ist, läßt an ein solches Symbol gar nicht denken, das übrigens auf mosaischem Boden schon darum keinen Raum hat, weil der Mann als Sinnbild — Gottes, entsprechend dem Weibe als Sinnbild Israels, auftreten müßte. Freilich wird in der Bibel das Götzendienen Hurerei, das abtrünnige Israel ein geschiedenes Weib, ja Gott sogar בעל genannt; allein bei dem Allen wird *das Verhältniß zwischen Gott und Israel dem ehelichen Verhältnisse, nicht aber umgekehrt dieses jenem nachgebildet.*

80. (Zu S. 136.) Erwägt man den hohen Werth, den der Mosaismus und insbesondere der *Elohist* auf die menschliche Berechtigung zum Genusse animalischer Speisen legt, und wie er in derselben eine Befugniß erkennt, die Gott dem in seinem Ebenbilde geschaffenen Menschen verliehen hat und diesem somit aber auch lediglich im Stande des Friedens mit Gott zukommt, so wird man namentlich im Hinblicke auf Levit. 17, 4 leicht einsehen, warum das sinnbildliche Hervortreten der Berechtigung zum Genusse und deren Factoren gerade auf das *animalische* Friedensopfer sich beschränkt.

81. (Zu S. 136.) In welchem innigen Zusammenhange nach der Sitte der alten Hebräer Wohlgerüche mit dem luxuriösen Genusse von Speisen standen, geht unzweideutig daraus hervor, daß jene bei allen Gastmählern ein wesentliches Erforderniß waren (vergl. De Wette, Archäologie §. 136). Zugleich erinnern wir an die Benediction, welche die Wohlgerüche als von Gott zur *Erquickung* der Menschenkinder geschaffen darstellt (vergl. Note 87).

82. (Zu S. 137.) Vergl. Abarbanel zu Exod. 29, 35. Der Minchah-Gedanke: „*Gott wird meiner in der Zukunft gedenken*" tritt — freilich nach einer ganz andern Richtung und durch ganz andere Mittel — auch beim vegetabilischen Sünden- und Eiferopfer hervor. Bei Ersterem erscheint derselbe als

Digitized by Google

ein gnadenvolles, vor den üblen Folgen der Sünde schützendes Gedenken Gottes, bei Letzterem als ein Gedenken Gottes zur künftigen Bestrafung der Sünde, weshalb denn auch bei diesen beiden Opfern der auf den Altar kommende Theil אזכרה heißt.

83. (Zu S. 138.) Als ächtes Vertrauensopfer in unglücklichen Lagen kommt die Minchah vor in Jerem. 41, 5 und 1. Chron. 21, 23. Ebenso kennen die späteren biblischen Schriften, wenn auch nur selten, die Opferbegleitung nach überstandenen Gefahren (2. Kön. 16, 15), weil späterhin auch solche in den Kreis der Schlamim treten. Uebrigens wurde bereits früher bemerkt, daß die nähere Bestimmung des Charakters der begleiteten Opfer durch במעריכם blos die Kategorie der gebotenen Ganzopfer begrenzend darstellt, indem gebotene Fest-Schlamim nur am Wochenfeste vorkommen und dann der begleitenden Minchah nachfolgen. Die animalischen Friedensopfer sind natürlich überall der Begleitung fähig und ebenso die freiwilligen Ganzopfer, die ihrer Natur und ihrem Zwecke nach stets in verwandtschaftlichen Verhältnissen mit dem Friedensopfer stehen. Recht klar tritt der Unterschied zwischen dem Ganzopfer mit Begleitung und dem ohne Begleitung auch in Bezug auf den Versöhnungstag hervor. Der Hauptcultus (Levit. 16, 5), der vom sühnenden Elemente beherrscht wird und das dem Sündenopfer folgende Ganzopfer lediglich als Gebet um Vergebung mit sich führt, entbehrt der Begleitung der Beifuge, während diese dem secundären Cultus (Num. 29, 7—11., vergl. Nachmanides ibid.), wobei das sühnende Element wie an jedem andern Festtage in den Hintergrund tritt, in unverkümmerter Weise zukommt. Hier ist die Seele des Cultus Dankgebet des gesühnten Israels für die gnadenreiche Spende des von der Sünde erlösenden Festes, ja zugleich für Gottes ernährende Vaterhuld, deren Größe gerade in Folge der momentanen Kasteiung um so lebendiger empfunden wird, und daher gebührt dem Ganzopfer wieder die Priorität und die vegetabilische Beifuge, die als Opfer des Gottvertrauens im vorliegenden Falle um so mehr an ihrem Platze ist, als das lebendige Reuegefühl des gesühnten Bußfertigen nothwendig zu der Frage führt, ob ihm Gott auch fernerhin seinen zeitlichen Bedarf unverkümmert spenden werde. Das grollende Gewissen hat immer Bangen um das zukünftige Schicksal im Gefolge, und selbst der heutige öffentliche Cultus am Versöhnungstage, worin פרנסה eine Hauptrolle spielt, trägt ein solches Gepräge. Die Sorge um das zukünftige moralische Wohl hingegen wird durch Gottvertrauen keineswegs be-

Digitized by Google

schwichtigt; denn in dieser Hinsicht kann und muß sich der Mensch allein helfen, und die göttliche Anrufung gegen Versuchung widerspricht dem mosaischen Geiste.

Nach unserer Darstellung ist auch das Problem der Ausschließung des Tauben-Ganzopfers von der vegetabilischen Beifuge gelöst (Num. 15, 3. 6. 8. 11; vergl. Menachoth 90 b). Die Rabbinen wissen hierfür um so weniger einen Grund anzugeben, als sie עולת עוף באה בנדבה voraussetzen und dessen Nichterwähnung unter der Hauptverordnung in Bezug auf freiwillige Opfer Levit. 22, 19 einer sehr gewagten, von Raschi ibid. angeführten Behauptung zuschreiben. Das Gesetz trägt nämlich bei jedem Opfer unverkennbar Fürsorge für den Priester, dem von jeder Altargabe sein Theil und selbst vom Ganzopfer nach Levit. 7, 8 die werthvolle Haut zufällt. Da nun aber vom Tauben-Ganzopfer dem Priester keinerlei Gabe zufallen kann, so durfte dasselbe überhaupt gar nicht als freiwilliges, sondern ausschließlich als Pflichtopfer dargebracht werden, in welchem Falle durchweg ein Tauben-Sündenopfer damit verbunden ist, das dem Priester zur Entschädigung mit Ausnahme des sühnenden Blutes ausnahmsweise seinem ganzen Umfange nach gehört und dem Altare entzogen wird. Wohl bezieht sich לכפר עליו (Levit. 1, 4) auf das freiwillige Ganzopfer, aber dies beweist nur, daß die dortigen Bestimmungen auch das freiwillige Opfer einschließen, nicht aber, daß sämmtliche dort vorkommende Fälle durchaus auf נדבה Anwendung finden müssen und der von Tauben redende V. 14 nicht ausschließlich von einer nur der pflichtmäßigen Darbringung fähigen Thiergattung reden könnte. Was ferner Schlamim betrifft, so wird deren Unfähigkeit, jemals als Taubenopfer dargebracht zu werden, auch von den Rabbinen zugestanden (vergl. Maimon. Vorrede zum Mischnah-Commentar Sebachim). Hier beruht die Unfähigkeit auf dem ganzen Zwecke des Opfers, dessen Erfüllung zwar keineswegs durch einen höhern absoluten Werth des dargebrachten Gegenstandes bedingt wird, wohl aber ein in seiner Art wenigstens nicht zur untersten Classe Gehöriges erfordert. Sonach konnte in Hinsicht auf Begleitung der Schlamim überhaupt und dann des freiwilligen Ganzopfers gleich von Vorne vom Taubenopfer gar keine Rede sein, und ließe sich eine solche Berücksichtigung höchstens in Betreff des gebotenen Tauben-Ganzopfers denken; allein dieses kommt ausschließlich zu Gunsten des armen Sünders, zur Lustration der mehrerwähnten vier Unreinen, wie des verunreinigten Nasir und somit in lauter solchen Fällen, deren Charakter an und für sich selbst die Beifuge ausschließt.

Digitized by Google

84. (Zu S. 138.) Vergl. die Controverse in Chagigah 6b, ob שוב לא פסקה oder לא עצמה מעשיה נאמרו בסיני היא פסקה. Jedenfalls wurde aber nach Levit. 9, 17 wenigstens für mehrere Tage in der Nähe Sinai's das tägliche Opfer nebst begleitender Beifuge dargebracht.

85. (Zu S. 139.) Die Rabbinen, welche die selbstständige und begleitende Minchah einerseits einem ganz verschiedenen Verfahren unterziehen, werfen doch wieder andererseits beide gerade da zusammen, wo sie von der Bibel streng geschieden werden. In der Hauptverordnung des selbstständigen Speiseopfers (Levit. 2, 1—16) wird ein bestimmtes Maß von Mehl durchaus nicht angegeben, was um so mehr auffällt, als gerade in vereinzelten Fällen (Levit. 5, 11. 6, 13) die Vorschrift auf עשירת האפה lautet. Gleichwohl vindicirt der Talmud mittelst seiner üblichen exegetischen Manier selbst der freiwilligen selbstständigen Minchah ein Zehntel Epha (Menachoth 89a und Raschi zu Levit. 2, 1). Warum aber die Schrift für die selbstständige Minchah in der Regel kein bestimmtes Maß feststellt, geht aus demselben Grunde hervor, der der betreffenden Opfergattung das Trankopfer entzieht. Die selbstständige Minchah war ohne Zweifel, wenn freiwillig dargebracht, eine Gabe der Minderbemittelten, deren Nahrung blos an Festtagen aus Fleisch bestand (Vergl. De Wette Archäologie §. 134). Entsprach es nun an sich schon der ganzen Schlamim-Idee, den üblichen Nahrungsstoff darzubringen, so verband das Gottesgesetz mit der freiwilligen Minchah auch noch die Absicht, dem frommen Herzensdrange des Opfernden zu genügen, ohne ihm eine seine Kräfte übersteigende Last aufzubürden. Eben darum wurde auch der Wein weggelassen und überhaupt kein Maß für die darzubringenden Gegenstände vorgeschrieben. Jeder sollte eben nur nach seinem Vermögen geben. Die Speiseopfer der Wüste tragen aber durchweg den Charakter der Freiwilligkeit und so ist auch bei ihnen von עשרון keine Spur zu finden. Anders verhält es sich dagegen mit dem gebotenen selbstständigen und mit den, wenn auch freiwillige Gaben begleitenden Speiseopfern. Jene konnten an sich schon nicht dem Ermessen des Opfernden überlassen werden und diese waren gerade im Falle der Begleitung freiwilliger animalischer Opfer ihrer Natur nach eben als Beifugen animalischer Spenden durchaus das Opfer der Reichen. Der Wegfall des Weines endlich bei den gebotenen selbstständigen Speiseopfern beruht darauf, daß dieselben fast durchweg nicht zu den Friedensopfern gehören und ihrer ganzen Bestimmung nach die Symbole des Ueberflusses ausschließen, die zwei Brode

Digitized by Google

des Wochenfestes aber, die einzige gebotene selbstständige Minchah von innerer Verwandtschaft mit dem Friedensopfer, überhaupt nicht auf den Altar kamen.

Auffallen könnte bei der wesentlichen Gleichheit der Bestimmung zwischen dem Trank- und Speiseopfer, daß gleichwohl jenes dem Genusse ganz entzogen wurde, dieses dagegen theilweise dem Priester zufiel; allein dieser Unterschied ist in der Natur der Sache begründet. Dem Eigenthümer selbst war der Rest eines Opfers von lauter altarfähigen Theilen zum Genusse schlechterdings verboten. Die Reste des in die Altarröhre gegossenen Weines hätten also, wie die des Speiseopfers dem Priester zukommen müssen, der aber, gerade in Betreff dieses Getränkes und in Rücksicht auf die ihm obliegenden Opferfunctionen zur besondern Mäßigkeit verpflichtet, eine solche Gabe am Wenigsten vom Tische des Herrn empfangen sollte (Levit. 10, 9.)

86. (Zu S. 142.) Das Darbringen der vegetabilischen Friedensopfer vor dem Sündenopfer steht mit unserer frühern Behauptung, wonach das Symbol des Friedens mit Gott nur im gesühnten Zustande und erst nach dem Sündenopfer Anwendung finden darf, keineswegs im Widerspruche. Dies kann nämlich nur von der, bei dem animalischen Friedensopfer stattfindenden factischen Entgegennahme der Nahrung vom Tische des Herrn gelten, weil eben nur der gesühnte Mensch zu solcher Entgegennahme berechtigt ist.

87. (Zu S. 143.) Am Sabbathe tritt die Berufung Israels vor der des Menschen zurück; die Seele dieses Tages ist der Gedanke an Weltvollendung und eben dadurch an die unvergleichliche Würde des göttlichen Ebenbildes, des Adam in der höchsten Bedeutung dieses Wortes. Bei dieser Gelegenheit zeigt die Synagoge wieder jenen öfter hervorgehobenen Selbsterhaltungstrieb, der sie trotz aller Abirrungen — von dem, in ihrem tiefsten Grunde waltenden Gottesgeiste niemals ganz abweichen ließ. Die Benediction nämlich, die an Festtagen mit der Heiligung Israels und der (Fest-) Zeiten unter entsprechenden Abänderungen für einige Feste schließt, wird am Sabbathe einfach mit מקדש השבת ohne Erwähnung Israels geschlossen. Am Sabbathe verdrängt die Idee der **menschlichen** Heiligkeit die der **israelitischen**. Ja, wenn Sabbath und Festtag zusammenfallen, muß am Schlusse der Benediction die Heiligkeit des Sabbaths vor der Heiligkeit Israels, worauf die

Digitized by Google

des Festes folgt, erwähnt werden, weil — nach Bezah 17a — die sabbathliche Heiligkeit gleich mit der Schöpfung beginnt und nicht von der Israels abhängt!!! Ein stärkerer principieller Contrast zu גוי ששבת חיב מיתה läßt sich schwerlich denken. Dasselbe blitzähnliche Hervorzucken aus dem verschütteten Lichtmeere äußert das rabbinische Judenthum auch in Hinsicht der Parallele, die es in überraschender Weise zwischen dem Symbol der Friedopfer und insbesondere der vegetabilischen Art derselben und dem durch den Gedanken an Gott veredelten Genuß der Nahrungsmittel unbewußt zieht. Die Segenssprechung über das Brod soll ebenso unmittelbar auf das Waschen der Hände wie das Schlachten des Opfers auf die Handauflegung folgen (Berachoth 42a), das Waschen wird zur Weihe, eine Vorbereitung zur Opferung; es entspricht ebenso der סמיכה, wie die בציעת הפת der שחיטה. Am Sabbathe soll die Abendmahlzeit ולמעלה מן המנחה stattfinden (Sabbath 118b). Auch שיורי הפת, entsprechend den Resten des Speiseopfers, sollen nach Sanhedrin 92a nicht fehlen. Das Trankopfer ferner wird theils durch כוס של ברכה, theils durch den mit der Mahlzeit innig verbundenen קידוש היום, vertreten und in Bezug auf Letztern gelehrt: אין אומרי' קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך ע"ג המובח (Baba Bathra 97a). Endlich kommen in Bezug auf סעודה auch Wohlgerüche und Oel als Substitute von שמן ולבנה zum Vorscheine (Berachoth 42b*) und 43b). Nach dem Allen kann der Sinn jenes von Raschi und Thosapoth ungenügend und äußerst gezwungen gedeuteten rabbinischen Ausspruches: בזמן שבית המקדש קים מזבח מכפר על אדם עכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו nicht mehr zweifelhaft sein (Chagigah 27a). Die כפרה kann bei der in all diesen Bildungen herrschenden Unklarheit um so weniger auffallen, als deren innerste Triebfeder die Stellvertretung bildet und sonach seit der Tempelzerstörung in Ermangelung der eigentlichen Sühnmittel die Sühnkraft auf Nachbildungen selbst der ursprünglich nicht sühnenden Friedensopfer übertragen gedacht werden kann. Schließlich ist noch die talmudische Parallele zwischen den Fettstücken und dem Trankopfer als אכילה ושחיה und dann wieder zwischen Blut und Trankopfer als כפרה ושמחה zu erwähnen (Menachoth 20a).

88. (Zu S. 146.) Die Talmudisten und mit ihnen viele Commentatoren leiten תפיני von אפה ab, wonach sich eine Mei-

*) Vergl. Raschi ibid.: אותו שברך על היין מברך על המוגמר שהיו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת רוכל על האש במחתות ריח טוב ומברכים עליו בורא עצי בשמים.

Digitized by Google

nung für „wohlgebacken," eine andere für „halbgebacken" ausspricht (vergl. Menachoth 50b und Raschi u. A. z. St.) Gesenius WB. s. v. חפינים leitet jedoch das Wort von יפן, אפן diminuit ab und übersetzt: kleine Stücke. Diese Deutung verdient, von allem Andern abgesehen, schon darum den Vorzug, weil חפיני nach der andern Erklärung als Zeitwort in Pluralform aufgefaßt werden müßte und mit מנחה sich gar nicht verbinden ließe. Alles spricht sonach für ein Speiseopfer vom Charakter der עלה. Den etwaigen Einwand, daß das vegetabilische Speiseopfer, wenn ein solches existirt, ebenso wie das animalische auch der freiwilligen Darbringung von Seiten der Nichtpriester fähig sein sollte und daher Levit. 2 als eine besondere Opfergattung nicht fehlen dürfte, widerlegt schon die obige Begründung in Hinsicht auf die Unfähigkeit des Tauben-Ganzopfers, freiwillig dargebracht zu werden. Wie dort, so würde auch hier der Priester leer ausgehen, während ihm dagegen bei dem freiwilligen vegetabilischen Friedensopfer die Reste zufallen. Um gleichsam die Identität zwischen dem animalischen und vegetabilischen Auflösungsopfer zu vervollständigen, muß noch ein ferneres, Beiden unter allen Opfergattungen ausschließlich gemeinsames Moment erwähnt werden. Es wurde bereits oben nachgewiesen, wie die Mischnah von einem Darbringen des pflichtmäßigen Ganzopfers Seitens der Erben für die verstorbene Wöchnerin spricht und damit einen Rest des später abhanden gekommenen mosaischen Opferbegriffes aus der älteren Praxis aufbewahrt. Merkwürdigerweise findet sich nun dieselbe Bestimmung auch in Hinsicht auf das vegetabilische Ganzopfer, indem nach Mischnah Menachoth 51b die Gemeinde oder die Erben für den verstorbenen Hohenpriester das tägliche Speiseopfer darzubringen haben.

89. (Zu S. 147.) Auch Winer, RWB. II. A. Speiseopfer, vindicirt mit den Rabbinen das Speiseopfer des armen Aussätzigen dem Schuldopfer als Beifuge, wahrscheinlich von der Nebeneinanderstellung des Ascham und der Minchah V. 21 verleitet; allein dem widerspricht schon, wie früher bereits erwähnt, der Connexus zwischen Ganz- und Speiseopfer gerade in Bezug auf den Opferact (V. 31). Als Begleitungsopfer des Ascham müßte die Minchah jedenfalls dem begleiteten Opfer unmittelbar nachfolgen. Jene Zusammenstellung hat aber im Grunde an sich durchaus nichts Auffallendes, indem das Gesetz vor Angabe der Aenderungen, die bei dem armen Opfernden in Bezug auf die darzubringenden Stücke stattfinden, eben zuerst die stereotypen, bei Armen und Reichen sich gleichbleibenden Opferstücke und hiermit zugleich

Digitized by Google

auch die wegfallenden Opferstücke bezeichnen will. Ueberhaupt darf als ausgemacht angenommen werden, daß die Beifuge immer durch מנחתו, מנחתם oder לכבש u. dgl. bezeichnet wird, dagegen der einfache Ausdruck מנחה ohne Pron. oder sonstige ausdrückliche Andeutung des begleitenden Charakters durchaus nur dem selbstständigen Speiseopfer beigelegt wird. Daß am achten Tage nach der Priesterweihe der prototype Opfercultus nicht auch eine vegetabilische עלה vorführt, liegt im Wesen und Zweck dieses eigenthümlichen Cultus. Es durften der bloßen Vorbildlichkeit wegen keine der freiwilligen Darbringung unfähigen Opfer dargebracht werden und zu diesen gehört auch das vegetabilische Ganzopfer.

90. (Zu S. 147). Raschi zu Levit. 8, 28 erklärt die Worte: „er opfere" (das Speiseopfer) „auf dem Altare על העלה" mit אחר העלה. Diese Uebersetzung auf den vorliegenden Fall angewendet, würde die Bestimmung zur Folge haben, das Ganzopfer nach dem Speiseopfer auf den Altar zu bringen. Dann fragt sich's aber, ob diese Nachfolge eine mittelbare oder unmittelbare sei. In letzterem Falle müßte das Ganzopfer vor dem Sündenopfer stattfinden, da das Speiseopfer als Begleiter des Ascham diesem unmittelbar zu folgen hat. Das Gesetz stellt aber deutlich das Sündenopfer der עלה voran. Steht aber חטאת zwischen der vorausgegangenen מנחה und der nachfolgenden עלה in der Mitte, so würde על המנחה sicherlich in Bezug auf חטאת und nicht auf עלה erwähnt werden. In Wahrheit aber irrt Raschi in der erwähnten Erklärung. המזבחה על העלה heißt nach einer sehr häufigen biblischen Phrase: Altar für das Brandopfer = מזבח העלה Ganzopferaltar. Ueber die Bedeutung von על: neben, gleichzeitig, mit s. Menachoth 98a (על בסמוך) und Gesenius. Dagegen bedeutet על עולת התמיד (Num. 28, 15) außer dem täglichen Opfer, entsprechend dem מלבד ibid. V. 23. Vergl. übrigens noch Joma 15a.

Digitized by Google

Nachträgliche Bemerkungen.

Zu S. 4 Z. 13 v. u.: Jeruſalem edit. Berlin 1783.

S. 18 Z. 10 v. o. Ueber die Leſung Jahveh ſ. Hengſtenberg, Authentie des Pent. I. S. 230.

S. 57. Die rabbiniſche Anſicht, daß der Mörder nur vermöge der Sündenhaftigkeit ſeines Opfers über dieſes Gewalt erlangt, gleichwohl aber ein Verbrecher bleibt, weil ihm die Befugniß zur Uebernahme des göttlichen Richteramtes fehlt, findet ihren klarſten Ausdruck in folgender Stelle Ta'anith 17b: כשבקש טוריינוס להרוג את לולינוס ופפוס אחיו בלודקיא אמר להם אם מעמו של חנני' מישאל ועזרי' אחם יבוא אלהיכם ויציל אתכם מידי . . . אמרו לו חנני' : . . צדיקים גמורים היו . . . ואנו נתחייבנו כליה למקום ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש לו למקום והרבה דובין ואריות יש לו למקום בעולמו שפוגעין והורגין אותנו אלא לא מסרנו הקב"ה בידך אלא שעתיד ליפרע דמינו מידך.

S. 92 und 93. Es beruhet auf einem Irrthume, wenn Frankel (Eidesleiſtung der Juden S. 47 Anmerk.) in Bezug auf Levit. 5, 1 behauptet: „Hier ſchwört alſo nicht der Zeuge, ſondern er wird beſchworen, Zeugſchaft abzulegen und er ladet eine Schuld auf ſich, weil er der Beſchwörung nicht Folge leiſtet.“ Der Zeuge wird zwar beſchworen; er beſtätigt aber auch den Eid wie das vom Prieſter beſchworene verdächtigte Weib, und dies gilt bekanntlich ebenſoviel, als ob er ſelbſt geſchworen hätte, ſo daß bei Unterlaſſung der Zeugſchaft der Frevel eines Eidbruches vorliegt. In dieſem Sinne erklärt auch Raſchi z. St. שהשביעוהו שבועה שאם יודע לו בעדות שיעיד לו (vergl. Weſſeli ibid.). Beſtünde die Schuld blos darin, daß der Beſchwörung, Zeugſchaft abzulegen, keine Folge gegeben wird, ſo müßte der hier vorausgeſetzten Verpflichtung, einer ſolchen eidlichen Aufforderung nachzukommen, doch wohl ſonſt irgendwo in der Schrift Erwähnung

Digitized by Google

gethan werden. Selbst die Rabbinen, welche die betreffende Verordnung nach Schebuoth 29b und 30a allerdings auch auf den Fall ausdehnen, wo der Beschworene nicht mit Amen erwiedert, lassen dieselbe nicht blos in gleicher, sondern in vorzüglicher Weise vom Falle der Annahme des Eides von Seiten des zur Zeugschaft Aufgeforderten sprechen und reden sogar ibid. 25b (s. Thosapoth zu לחייבו) davon, daß die in Rede stehende Bestimmung schon unter der in Betreff שבועת ביטוי in Levit. 5, 4 enthalten sei, obgleich Letztere, wenn die Beschwörung von einem Anderen ausgeht, für den Beschworenen selbst auf rabbinischem Standpunkte keinerlei Verpflichtung nachzieht, solange derselbe das bekräftigende Amen zurückhält (s. Mischnah Schebuoth 29b). Die Verheimlichung des Eidbruches kann in zwiefacher Weise geschehen. Entweder die angenommene Beeidigung findet außergerichtlich Statt und wird vor Gericht ignorirt oder geht vom Gerichte selber aus und enthält die Aufforderung an Jemanden, Zeugniß abzulegen, wenn er ein solches zu geben wisse, wobei der Beschworene ohne Schuldüberführung den Eid bestätigen, und dann eben das Nichtwissen zum Gegenstande seiner Aussage machen kann.

Wahr ist nur, daß die Schrift des Zeugeneides im gewöhnlichen Sinne, wonach die Wahrheit des Zeugnisses beschworen wird, nirgends erwähnt.

S. 97 Z. 20 v. o. Auch De Wette, Archäologie §. 169 Anmerk., spricht sich gegen Bähr aus.

S. 130 ff. Die Sadducäer, welche nach Megillath Ta'anith c. 8 das begleitende Speiseopfer in einer Controverse mit R. Jochanan b. Sakkai dem Priester zum Genusse zuerkennen, sprechen sicherlich gleichfalls blos von einem theilweisen Genusse, wie er bei der selbstständigen Minchah in der Regel stattfindet, nicht aber in offenbarem Widerspruche mit der Schrift etwa davon, daß dasselbe dem Altare ganz entzogen werden solle. Die betreffende Stelle lautet: בעשרים ושבעה ביה חבת סולתא למיסק על מדבחא מפני שהיו הצדוקין אוכלין מנחת בהמה נטפל להם ר' יוחנן בן זכאי אמר שוטים זו מניין לכם ולא היה בהם אחר ... הוץ הזקן א' שהיה מפטפט כנגדו ואומר מפני שהי' משה אוהב את אהרן אחיו אמר לא יאכל סלת לבדה אלא יאכל סלת ובשר ... אמר לו שוטה שבעולם ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיהה בטילה שלכם ... הכתוב אומר ומנחתם ונסכיהם לריח ניחוח אשה להי׳. Raschi zu Exod. 29, 41 schöpfte sonach aus dieser Quelle (vergl. S. 131 Anmerk.).

S. 169 Z. 16. Unter gänzlicher Verkennung der biblischen Anschauung über den Ursprung des physischen Uebels (vergl. S. 58)

Digitized by Google

nimmt De Wette, Archäologie §. 187 den Ausdruck נגע als Bezeichnung von Strafe und läßt sonach mit den Rabbinen den Aussatz aus einer vorangegangenen Sünde entspringen. נגע heißt: Schlag, Plage und involvirt als schmerzliche Fügung der unergründlichen Rathschlüsse Gottes keineswegs die Existenz einer Verschuldung, wie schon der נגוע מכה אלהים (Jes. 53, 4) beweist, welcher als sündenloser Dulder erscheint und sonach einen von Gott Geschlagenen, nicht aber Gestraften bezeichnet.

Zur Anmerk. Nr. 59 vergl. Sifri zu Deuter. 20, 8: אשר פריח אלו המתים מלמד שהמתים צריכין כפרה.

Druck von Friedrich Ries in Leipzig.

Digitized by Google

Bei **C. L. Fritzsche** in **Leipzig** sind neu angekommen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Wunderbar, R. J., Biblisch-talmudische Medicin oder pragmat. Darstellung der Arzneikunde der alten Israeliten, mit Einschluß der Staatsarzneikunde und mit besonderer Berücksichtigung der Theologie. 4 Hefte. Preis 2 Thlr. 20 Ngr.

— — Deutsches Elementar-Lesebuch für die israelitische Jugend. Preis geb. 15 Ngr. (25 Exempl. 8 Thlr. 10 Ngr.)

— — Kurze Auseinandersetzung der Gebräuche des israelitischen Cultus nach Schulchan Aruch. 1. Cursus. Preis 6½ Ngr. (25 Exempl. 4 Thlr. 5 Ngr.)

Die zwei letztgenannten Schulbücher sind in den hebräischen Kronsschulen Rußlands vom Ministerium des öffentlichen Unterrichts eingeführt.

נדחי ישראל (Nidche Israel), Geschichte der Juden von der Zerstreuung bis auf unsre Zeiten von S. J. Pinn. Wilna 1850. 1. Theil. Preis 1 Thlr.

שם הגדולים (Schem ha-Gedolim) von Asulai, alphabetisch geordnet und bearbeitet in 2 Theilen von J. Benjakob. Wilna 1852. broch. Preis 3 Thlr. 10 Ngr.

Durch diese ausgezeichnete Bearbeitung des berühmten Werkes von Asulai wird dasselbe besonders brauchbar. Der Druck ist mit Quadratschrift.

מבוא התלמוד (Maba ha-Talmud), Einleitung in den Talmud von Chaj. Bloch. Berlin 1853. 1. Heft. broch. Preis 15 Ngr.

Dieses Werk wird das talmudische Judenthum als einheitliches Ganze darstellen. Das vorliegende erste Heft enthält die Entwickelungsgeschichte des mündlichen Gesetzes.

מעריך, Fremdwörterbuch zu den Talmuden, den Midraschim und dem Sohar von Menachem de Lonsano. Herausgegeben von A. Jellinek. Leipzig 1853. broch. Preis 1 Thlr.

Albo, R. J., Grund- und Glaubenslehren der mosaischen Religion. Nach den ältesten und correctesten Ausgaben ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen begleitet von W. und L. Schlesinger, nebst histor. Einleitung mit krit., vergleich. histor. und philosoph. Anmerkg. von Dr. L. Schlesinger. 5 Hefte. Herabgesetzter Preis 2 Thlr.

Benlevi, M. J., hebräischer Wurzelzeiger, oder tabellarisches, hebräisch-deutsches Wörterbuch, zunächst für Schulen und zum Selbstgebrauche. broch. Preis 20 Ngr.

Digitized by Google

Bibel, die israelitische, in correctem hebräischem Text, mit wortgetreuer Uebersetzung, vollständiger Erklärung und erbaulichen homilet. benutzbaren Andeutungen, herausgegeben vom Land-Rabbiner Sal. Herzheimer. 4 Bde. Berlin 1841 — 1848. Preis 7 Thlr.

Brück, Moses, rabbin. Ceremonial-Gebräuche in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwickelung. brosch. Herabg. Preis 10 Ngr.

Dormitzer, Materialien zur Geschichte des rabbinischen Kalenders und zum Uebergange aus dem Mosaismus zum Rabbinismus. brosch. Preis 7½ Ngr.

Die Ethik des Maimonides, oder: Schemonah Perakim, aus dem Arabischen des **RaMBaM**, und nach dem Hebräischen deutsch bearbeitet, nebst einem Vorworte, zur Beherzigung für unsere Zeit, von Simon Falkenheim, Vorsteher einer Privat-, Lehr- und Erziehungsanstalt. Königsberg 1832. 8. brosch. Preis 24 Ngr.

Forschungen über die Ueberschriften der Psalmen. Dazu Erläuterungen der Gottesnamen, der poetischen Formen in den Psalmen, Auslegung schwieriger Stellen der althebräischen Poesie und ein ergänzender Anhang. Von Hartwig Philipp Rée in Aarhus. Mit einem Vorwort von Dr. Jul. Fürst. brosch. Preis 24 Ngr.

איוב: Hiob. Praktische Philosophie, oder klare Darstellung der im Buch Hiob obwaltenden Ideen, nebst wortgetreuer, rhythmisch gegliederter Uebersetzung und fortlaufendem Commentar. Allgemein faßlich bearbeitet von Dr. Moritz Löwenthal. gr. 8. brosch. Preis 1 Thlr. 16 Ngr., feines Papier 2 Thlr.

Jacobson, Dr. J. H., Katechetischer Leitfaden beim Unterricht in der israel. Religion, mit einem Anhange, enthaltend Bibelkunde. Dritte Auflage. brosch. Preis 2 Ngr. 20 Exempl. für 1 Thlr. 5 Ngr.

— — 450 Gebete und Lieder für die israelit. Jugend jedes Alters in Schule und Haus. brosch. Preis 10 Ngr. 20 Exempl. für 5 Thlr.

— — Pirke Aboth, oder rabbinische Gnomologie, aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem deutschen Commentar versehen. In correctem hebräischem Text; Uebersetzung und Commentar in deutschen Typen. 8. Breslau 1840. Velinpap. geh. Preis 6 Ngr.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google